

N. 153

Luglio 1983

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



Il Valdismo medioevale secondo Ugo Janni e Ernesto Buonaiuti

Ugo Janni (1865-1938) e Ernesto Buonaiuti (1881-1946) furono quasi contemporanei, con uno scarto di sedici anni nel nascere e di otto nel morire. Il primo, abbruzzese, il secondo, romano, entrambi ricevettero una normale educazione cattolica, entrambi fecero studi secondari, ma una prima divaricazione nel loro destino terreno l'ebbero sulla soglia della giovinezza: mentre lo Janni, già all'età di quindici anni, frequentava a L'Aquila la locale chiesa metodista wesleyana, il Buonaiuti, quattordicenne, entrava nel P. Seminario Romano per uscirne a vent'anni con tutti i crismi del professorato. Dopo una breve parentesi militare, interrotta per motivi di salute, Janni diciottenne aderisce alla Chiesa Cattolica Italiana fondata dal Campello nel 1882; poi, un anno dopo, s'iscrive alla Facoltà vecchio-cattolica di Berna presso la quale compiva il solito curriculum di studi teologici, a seguito del quale veniva consacrato presbitero nel 1889, a ventiquattro anni, e gli veniva affidata la cura pastorale della comunità cattolica italiana di San Remo: dunque, fin dalla giovinezza, il Nostro ebbe segnata la sua via nell'orbita teologica del vecchio-cattolicesimo (e, parallelamente, dell'anglicanesimo), al quale rimase praticamente fedele, anche quando nel 1901 chiese di entrare a far parte della Chiesa valdese (1). Il destino di Buonaiuti fu altrettanto lineare, ma nell'orbita del cattolicesimo romano, al quale il nostro sacerdote, diventato ordinario di storia del cristianesimo nel 1915 all'età di trentacinque anni e malgrado il suo orientamento modernista, rimase coerentemente fedele fino alla morte, ad onta di tre pesanti scomuniche (1921, 1924, 1926) e con l'obbligo di svestire l'abito ecclesiastico (2). Ma anche lo Janni dovette subire i rigori della Chiesa ufficiale, che lo scomunicò nel 1890 (3). Tutto ciò spiega perché tra le idee-base comuni ai nostri due protagonisti c'è, ben netta, la separazione tra la *chiesa* in sé e per sé, qualunque connotato essa abbia per l'uno o per l'altro, e la *curia*, l'organo burocratico che ne guida e ne disciplina le manifestazioni spirituali e temporali e dietro il quale, in ultima analisi, sta sempre vigi-

(1) Cesare Milaneschi, *Ugo Janni pioniere dell'ecumenismo*, Torino, Claudiana, 1979, p. 312 (cfr. pp. 76, 77 e 84).
(2) Ernesto Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, Roma, Darsena, 1945, p. 524 (cfr. pp. 134-135, 185, 217, 241 e 255).
(3) C. Milaneschi, *op. cit.*, p. 129.

lante il papato. Questa comune dicotomia, insieme psicologica ed ecclesiologica, spiega anche perché entrambi, quando si mettono a scrivere di storia, lo fanno quasi sempre a tesi, rivivendo attraverso le proprie traversie presbiterali e sacerdotali le vicissitudini della navicella di san Pietro attraverso i secoli. Da qui anche l'interesse comune ai due per i movimenti di devianza, di dissenso, di scisma, di eresia, o semplicemente di riforma, ricorrenti nelle varie epoche della storia della chiesa e del cristianesimo: ma con questa differenza, che Janni li vede in prospettiva, più nel futuro che nel passato, mentre Buonaiuti li valuta per quel che furono — o avrebbero dovuto essere — nell'epoca loro contemporanea. Lo vedremo meglio affrontando subito il tema previsto, cioè il valdismo medioevale così come è stato interpretato dall'uno e dall'altro. Cominciamo dal più anziano.

* * *

Se Janni, nell'ultimo decennio della sua esistenza, si è occupato in particolare di Valdo e del movimento che porta il suo nome, lo ha fatto non per esigenze strettamente storiografiche, bensì per inserirli tutt'e due nel quadro delle possibilità di una realizzazione concreta del pancristianesimo da lui sognato. Di fatto, egli si è interessato del valdismo piuttosto tardi, prima nel 1927 con un articolo su « Fede e Vita » dedicato ad un primo *parallelo tra Valdo e Francesco* (4), poi, negli anni 1929-1932, sia esplicitamente trattando della *missione del Valdismo nel quadro del rinnovamento cattolico* (5), sia implicitamente illustrando la *funzione del protestantesimo nel rinnovamento italico* (6). Per lo Janni, i due termini di « rinnovamento italico » e di « rinnovamento cattolico » sono complementari: infatti, per lui che vive in Italia e che ama patriotticamente il suo paese — aveva ereditato gli ideali risorgimentali di suo padre (7) —, il problema del rinnovamento riguardava essenzialmente la Chiesa romana, e tale rinnovamento era visto nel quadro più ampio del rinnovamento di tutte le chiese cristiane come « conditio sine qua non » del suo ideale pancristiano, il cui oggetto occupò praticamente gli ultimi anni della vita dello Janni (8). Se si dà uno sguardo sia pure fugace alla sua lunga attività pubblicistica, si vedrà facilmente come tutte le sue opere — teologiche, ecclesiologiche, liturgiche — sono state concepite fin dall'inizio come tante tessere di un mosaico raffigurante alla fine

(4) Ugo Janni, *Pietro Valdo e San Francesco,* in « Fede e Vita », dic. 1927.

(5) Id., *Il rinnovamento cattolico dell'Italia e la missione del Valdismo,* in « Fede e Vita », nov.-dic. 1931, poi in libretto a sé, Pinerolo, Unitipografica pinerolese, 1932, p. 114.

(6) Id., *La funzione del protestantesimo nel rinnovamento italico,* in « Fede e Vita », ott.-nov. 1929 e genn.-febbr. 1930.

(7) C. Milaneschi, *op. cit.,* pp. 75 e 120.

(8) Ivi, p. 243. Tra le altre cose Janni auspicava che, in vista del rinnovamento della Chiesa romana, si incoraggiassero i movimenti già da tempo esistenti in tal senso nel suo seno, quali il movimento liturgico benedettino, il movimento evangelico contro ogni sorta di superstizioni, il movimento per la santità della vita, il movimento per il risveglio dell'agostinismo, il movimento per una nuova mistica e il movimento modernista (cfr. C. Milaneschi, *op. cit.,* p. 245; U. Janni, *Rinnovamento* cit., pp. 12-21).

l'immagine di una chiesa una, con tre navate, costituite dalle tre comunioni ecclesiali più cospicue, la romana, la greca e l'evangelica (o protestante che dir si voglia); ma in essa non c'è posto per quelle che egli chiama *sette*, e per lui le sette sono tutti quei gruppi di credenti che non accettano integralmente il patrimonio dogmatico dell'antica chiesa ancora indivisa (9). A tal fine, fin dal suo primo saggio ecclesiologico su *La Riforma Cattolica Italiana*, che è del 1895, egli sosteneva che il vecchio-cattolicismo da una parte conservava intatto, *nei confronti del protestantesimo*, « il patrimonio dogmatico dell'antica chiesa indivisa », mentre dall'altra, *nei confronti della Chiesa romana*, si poneva come « l'ultimo momento dell'indipendenza del popolo di fronte alla teocrazia romana, della libertà di coscienza di fronte all'intolleranza, dei diritti dei cittadini sulla totalità dei propri beni di fronte alla cupidigia papista » (10). Come si vede, spunta fin da allora quel motivo dominante, presente anche nel Buonaiuti, della discriminazione tra la chiesa da un lato, e l'autoritarismo della curia dall'altro; mentre, per quanto riguarda certe frangie del protestantesimo, lo Janni non nascondeva il rammarico che esse, tra l'altro, avessero perso di vista « le regole della cattolicità » (11). E' in questa linea che fin dal 1920 il Nostro lottò per creare una *federazione delle chiese evangeliche italiane*, ventilando anche un progetto di *scuola teologica unica*, insieme con la programmazione di un *congresso evangelico* da tenersi ogni cinque anni: in ciò erede del valdese Geymonat, che già nel 1891 aveva propugnato una unione di tali chiese, in base a due idee fondamentali tipiche del vecchio-cattolicismo, e cioè ampia validità della tradizione dell'antica chiesa ancora indivisa, e concetto di chiesa visibile costituita dall'insieme delle diverse confessioni cristiane (12).

In questo contesto, come veniva posto il problema dell'*evangelizzazione?* raccogliere aderenti al protestantesimo, oppure riformare il cattolicesimo dal di dentro? Janni propendeva per questa seconda soluzione, sostenendo che l'evangelizzazione doveva essere prevalentemente intesa « come azione volta ad incrementare il rinnovamento interno della Chiesa romana » (13). Su questo terreno valida fu l'influenza del Buonaiuti sul pastore di San Remo, soprattutto quando il sacerdote e professore romano mise in luce, in concomitanza con le sue ricerche su Gioacchino da Fiore, la sua concezione del tutto originale di una *prima riforma* centrata sulla triade Valdesio di Lione, Gioacchino e Francesco d'Assisi, come vedremo meglio tra poco. Da tutto ciò Janni cavò quel che poi chiamerà il *carisma valdo-francescano*, da lui poi messo praticamente sullo stesso piano del *principio protestante* (14). Quando il No-

(9) U. JANNI, *Il Valdismo*, in « Fede e Vita », 1936, pp. 113-140 (I), 198-253 (II), 413-465 (III), e 1937, pp. 84-123 (IV). Per il termine « sette », cfr. III, p. 431, nota 1, e p. 437.

(10) C. MILANESCHI, pp. 80-81.

(11) *Ibidem.*

(12) Ivi, pp. 94-95.

(13) Ivi, p. 127.

(14) Ivi, pp. 102-103. Sul *principio protestante* e sul *carisma valdo-francescano*, cfr. più sotto note 37-56.

stro scriveva l'ultima sua opera, *Corpus Domini,* pubblicata poi postuma nel 1938 (15), sembrerebbe a prima vista che egli non fosse ancora del tutto soddisfatto di ciò che aveva finora scritto sul valdismo. Di fatto, trattando nell'ultimo capitolo delle *vie della nuova sintesi* e dell'*attuale movimento pancristiano* (16), si sofferma sulle linee di lavoro della *Scuola italica di pensiero pancristiano,* che egli riassumeva nei tre punti seguenti: 1) *riconoscimento del carisma speciale della chiesa romana,* inteso come centro di unità per la conservazione del dogma e dei principi morali; 2) *stimolo ad un rinnovamento interno della chiesa,* per aiutarla a liberarsi dei suoi elementi spurii; 3) *elevazione dell'evangelismo italico,*

« immunizzato da ogni tentazione settaria o separatista, alla dignità di centro di coscienza di quei valori evangelici che sono la gloria della tradizione valdo-francescana, ed alla funzione di movimento — autonomo e libero ma solidarista — per l'irradiazione dei detti valori in funzione del rinnovamento italico ».

Ora, in nota, Janni scrive testualmente che « ha in preparazione un'altra opera che sarà intitolata *Il Rinnovamento Cattolico e la missione del Valdismo* », la quale « integrerà, sotto un particolare aspetto, questo *Corpus Domini* ». Non sappiamo esattamente quando il Nostro compose quest'ultima opera, ma, dato il poco rilievo dato in essa al problema del Valdismo, possiamo congetturare che il *Corpus Domini,* almeno nelle sue linee generali o nel suo nocciolo centrale, venisse redatto prima del biennio 1931-1932, epoca in cui uscì, prima sotto forma di articolo in « Fede e Vita » e poi come libretto a sé stante, il contributo speciale sulla *missione del Valdismo* che lo Janni preannunciava nelle ultime pagine del suo *Corpus Domini* (17). Dunque, la preoccupazione del Nostro non è quella di darci un libro di storia, bensì di esaminare se e in quale modo il « valdismo » possa entrare come elemento vitale nel quadro del pancristianesimo e in funzione del rinnovamento religioso del nostro paese. Innanzi tutto, che cosa intende Janni per « valdismo »? Nell'*Esordio* al suo volumetto del 1932, egli afferma che esso

« è un'idea religiosa vitale e perciò dinamica, la quale — contenuta in germe nell'ingenua e rozza ma viva e calda sua manifestazione *provenzale* primitiva sollevata più tardi a più alto livello per effetto del connubio con la più ricca ideologia che sfolgorò dalla italica parola di *Arnaldo,* arricchita infine per il confluire col *movimento riformatore* del secolo decimosesto, ma in seguito pure offuscata in qualcuno dei suoi caratteri — è suscettibile, ov'essa rivendichi valori perduti pur senza rimuoversi dalle posizioni acquisite, di un ulteriore più grande sviluppo. di un'integrazione di se stessa nella nuova fase di vita di cui oggi sta entrando la cristianità » (18).

(15) Cfr. nuova edizione nella collana « Teologia oggi », n. 25, dell'Editrice A.V.E. di Roma, 1978, pp. XXIX-476.

(16) Ivi, cap. XXIII, par. 8, pp. 458-465.

(17) Cfr. più sopra nota 5. Quattro anni più tardi, nel 1936-1937, usciva — sempre in « Fede e Vita » — la serie degli articoli sul *Valdismo,* di cui più sopra nota 9.

(18) U. Janni, *Rinnovamento* cit., pp 3-4. Il libretto consta di 4 capitoli: I, *Il rinnovamento religioso dell'Italia* (pp. 4-25); II, *Il Valdismo e la sua missione nel rinnovamento italico* (pp. 25-56); III, *Le possibilità e le condizioni della grande funzione del Valdismo* (pp. 56-104); IV, *La funzione del Valdismo e il pancristianesimo* (pp. 104-114).

Da questo breve scorcio possiamo già trarre alcune considerazioni d'ordine strettamente storiografico: a) il valdismo, nel suo periodo medioevale, Janni lo vede sincretisticamente nelle sue due componenti francese (chissà poi perché solo *provenzale?*) e italiana, caratterizzata quest'ultima dall'apporto specifico del filone *arnaldista;* b) aderendo alla Riforma, esso acquistò nuovi valori ma ne perdette altri; c) in genere, esso si presenta al Nostro come un tutto compatto, interessante non tanto in virtù dei fatti storici che lo contrassegnarono nel loro multiforme dialettico movimento quanto per l'idea religiosa da essi espressa. Lo si vede meglio esaminando nei dettagli i quattro capitoli di cui si compone l'opera, nei quali riprende alcuni dei motivi già trattati nel *Corpus Domini,* specialmente per quanto riguarda il « principio » (o « carisma ») protestante. Così, dopo aver trattato nel primo capitolo delle possibilità di attuazione del rinnovamento religioso dell'Italia (19), in relazione anche ai movimenti precursori già in atto nella Chiesa romana (20), Janni, nel secondo capitolo, si pone due domande preliminari: se cioè il Valdismo è davvero chiamato ad una specifica funzione per tale rinnovamento e, in caso affermativo, se esso ha « qualcosa di eminentemente suo e di valore universale », che possa contribuire « ad una reale e profonda rinnovazione religiosa del cattolicesimo » (21). Prima di rispondere, il Nostro ci dà un breve scorcio di storia valdese, da Valdo a Chanforan. Dal punto di vista metodologico, l'autore se la sbriga con una ennesima « reductio in unum »: il movimento valdese si fonde con quello arnaldista, e più tardi Francesco d'Assisi crea un movimento che ha « caratteri analoghi a quelli del valdismo », che Janni riassume nel « richiamare il popolo cristiano allo spirito del vangelo, alla religione interiore, alla comunione personale col Cristo, alla semplicità della vita ». Infatti l'uno e l'altro,

« a distanza di tempo, creano rispettivamente schiere di predicatori laici che vanno incontro al popolo nelle vie, nelle piazze, nelle campagne: intorno a questi umili, che predicano in nome della parola interiore, accorrono da tutti i punti dell'orizzonte lunghe processioni di anime assetate d'ideale » (22).

Trattando specificatamente di Valdo — che talvolta chiama anche Pietro Valdo —, egli insiste nel dire che il movimento da lui creato eruppe « dall'anima della chiesa cattolica », mirando « a svolgersi dentro la disciplina di questa » (23). Prove a sostegno di questa tesi a lui cara, Janni ne dà qualcuna, come la circostanza — già a suo tempo messa in rilievo dall'inquisitore Moneta di Cremona (24) — che l'iniziatore del valdismo si recò nel 1179 a Roma per

« chiedere per i suoi predicatori il riconoscimento del diritto di annunziare quel vangelo che per opera loro si era reso accessibile al popolo ».

(19) Ivi, pp. 4-25: rinnovamento, non riforma (p. 5); dall'interno, non dall'esterno (p. 10).
(20) Ivi, pp. 12-16: sono gli stessi già indicati più sopra, nota 8.
(21) Ivi, pp. 25-26.
(22) Ivi, p. 27.
(23) Ivi, p. 28.
(24) Ivi. Per Moneta di Cremona cfr. Giovanni Gonnet, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Torino 1967, pp. 70-73.

Il papa di allora, Alessandro III,

« pur essendo disposto ad accoglierne la domanda, per remissità verso i cardinali contrari, aderisce ad una decisione che, apparentemente favorevole con certe condizioni, in pratica — a motivo della natura di tali condizioni — equivale ad un rifiuto » (24).

Non mi soffermerò qui sul parallelo che Janni fa a questo punto con situazioni più o meno analoghe in cui Francesco venne a trovarsi un trentennio più tardi (25), ma alla radice di esso non trovo presso il Nostro il motivo degli atteggiamenti diversi dei due protagonisti nei riguardi dell'autorità ultima in materia di fede — la Parola di Dio o il magistero di Roma —, bensì solo quello del comportamento diverso dei due papi: il primo, negativo; il secondo, malgrado tutto, positivo (26). Ma — continua Janni —

« vietato per arbitrio e poi condannato senz'ombra di giustizia dalla gerarchia, il movimento valdese continua. Ma — pur autonomo di fronte alla gerarchia — il valdismo rimase, anche dopo la scomunica, un movimento intrinseco alla chiesa romana: alla chiesa — Janni insiste — nella sua realtà mistica, non alla curia nella sua organizzazione burocratica e nel suo dominio cesareo » (27):

è la già ricordata tipica distinzione tra chiesa e curia, che Janni ha certamente mutuato dal Buonaiuti. Che Janni voglia ad ogni costo salvaguardare la « cattolicità » del movimento valdese medioevale, lo si vede chiaramente nella sua costante preoccupazione di togliere ogni aspetto polemico anti-romano nelle vicende valdesi. Per esempio, egli scrive giustamente che

« i valdesi avevano i loro conduttori chiamati "Barbi", i loro gruppi, le loro raunanze, le loro attività in armonia coi fini che perseguivano; ma — egli tiene ad aggiungere — in grandi solennità partecipavano generalmente ai culti nella chiesa comune facendovi benedire i loro matrimonii e battezzare i loro figli. Non. dunque, "ecclesiola" divelta in tutto e per tutto dalla chiesa comune, ma "ecclesiola in ecclesia", ossia centro superiore di coscienza evangelica nella chiesa comune » (28).

Janni, consapevole della « singolarità » di questa tesi, non manca di rintuzzare subito qualsiasi possibile opinione contraria, come quella che attribuirebbe tale atteggiamento dei valdesi ad « opportunismo »:

« potevano esserci, e vi erano, nella moltitudine degli opportunisti; ma non è questa una spiegazione del fatto generale che i valdesi non facevano amministrare il battesimo ai loro figli che nella chiesa comune » (29).

Come si vede, Janni non nutre nemmeno il sospetto che taluni

(25) Sui tentativi di parallelo tra Valdesio di Lione e Francesco d'Assisi, cfr in *Studi storici in onore di Gabriele Pepe*, Bari, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università, 1969, pp. 317-329: Giovanni Gonnet, *Valdès di Lione e Francesco d'Assisi;* pp. 331-355: Franco Porsia, *Parallelismi tra Valdo e Francesco.*

(26) U. Janni, *Rinnovamento* cit., pp. 28-29. Su questo punto rimando ai miei *Prolegomeni* al *Valdismo medioevale* dell'ormai lontano 1943 (Torre Pellice, Società di Studi Valdesi), pp. 28-33.

(27) U. Janni, *Rinnovamento* cit., p. 29.

(28) *Ibidem.*

(29) Ivi, pp. 29-30.

gruppi valdesi, in determinate regioni e in circostanze particolari, fossero diventati consapevoli di difendere la loro sopravvivenza col mimetismo o addirittura col nicodemismo, per non parlare di certe occasioni più o meno eccezionali in cui ricorsero persino all'uso delle armi (30).

Un'altra idea cara allo Janni è che il movimento valdese — originariamente « provenzale » (31) — sia poi diventato « intrinsecamente italiano » per la fusione operata ben presto in terra lombarda con il movimento arnaldista (31), e qui il Nostro non ha altro che seguire il Volpe (32). Certo, Janni non indica sempre le sue fonti ma, quando scriveva, nel primo trentennio del secolo, non poteva disporre di tutti gli strumenti di lavoro che oggi possediamo. Se una prima rivoluzione nel campo storiografico valdese si ebbe con Emilio Comba sul finire dell'Ottocento, tuttavia si deve in particolare alle ricerche d'archivio fatte da studiosi della taglia dei Dondaine, Kaeppeli e Ilarino da Milano (33) se le nostre vedute sul valdismo medioevale si sono orientate nel senso di scorgere soprattutto varietà di « valdismi » particolari, dove prima c'era la tendenza di ridurre tutto al medesimo comun denominatore di un movimento nato e vissuto sempre come riformatore *ante litteram*. Non è che Janni, qui, non veda ciò che il valdismo è diventato con e dopo Chanforan, ma quello che egli vuol dimostrare è che nel 1532 non esistevano né una chiesa valdese, né tantomeno delle chiese della Riforma, e che perciò in quell'anno ci fu sì un incontro, ma non di due *chiese*, bensì di due *movimenti*, il valdese e il protestante,

« i quali si comprendono e si fondono in un movimento solo. I principii capitali che animavano il movimento protestante erano già in parte contenuti *potenzialmente* nel carattere *rivoluzionario* (34) del movimento valdese; sicché il valdismo per la sua unione col movimento protestante non si contradisse ma ingrandì sé stesso, non rinnegò ma arricchì il suo contenuto. In questo senso il Sinodo di Cianforan fu l'inizio di una nuova fase della sua storia » (35).

Se qui ci troviamo di fronte ad una autentica rivalutazione di Chanforan, tuttavia non si può non essere d'accordo col Milaneschi, il quale giustamente avverte che « alla luce delle ricerche oggi condotte sull'argomento non è più possibile sostenere una opinione come quella dello

(30) Sulla pratica della simulazione religiosa tra i valdesi cfr. CARLO GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 105-108; sul ricorso inconsueto alle armi, cfr. AMEDEO MOLNÁR, *Storia dei Valdesi* I, Torino, Claudiana, 1974, pp. 93-94, e JEAN GONNET - AMEDEO MOLNÁR, *Les Vaudois au moyen âge*. Torino, Claudiana, 1974, p. 140 (a proposito dei fatti di Angrogna del 1332 e di Bricherasio del 1374).

(31) U. JANNI, *Rinnovamento* cit., pp. 3 e 31.

(32) Ivi, p. 31, dove il Volpe viene citato letteralmente: « è lo spirito di Arnaldo quello che aleggia tra i Poveri Lombardi e li sollecita ».

(33) Cfr. J. GONNET - A. MOLNÁR, *Les Vaudois au moyen âge* cit., pp. 16-17.

(34) U. JANNI, *Rinnovamento* cit., p. 33: i corsivi sono dello Janni. Col termine « rivoluzionario » egli introduce di colpo un dato nuovo nella sua diagnosi del valdismo medioevale. Su Chanforan 1532, cfr. il contributo dello stesso U. JANNI, *Il significato ideale di Cianforan nella storia del Valdismo*, in « Nel quarto Centenario del Sinodo di Cianforan... », Torino, Le Orme, s.d., pp. 3-26.

(35) U. JANNI, *Rinnovamento* cit., p. 33.

Janni », in quanto « l'incontro dei valdesi con la Riforma... segnò (per essi) non tanto una continuità quanto una svolta decisiva, in cui abbandonarono alcuni elementi tradizionali per assimilarne di nuovi » (36).

Per meglio comprendere la posizione di Janni su questo preciso punto, è bene vedere un po' in che cosa consisteva per lui quel che egli chiama il « movimento » protestante. Nello scritto che stiamo esaminando (37) — come pure nel *Corpus Domini* (38) e ne *Il Valdismo* del 1936 (39) — il Nostro lo identifica senz'altro con il « principio » (o carisma) protestante, illustrandone ben dieci caratteristiche, così da lui personalmente riassunte:

1) funzione insostituibile della *coscienza* nel fatto religioso;
2) religione - *esperienza;*
3) sovranità del *vangelo;*
4) *libero esame;*
5) personalismo nella *fede;*
6) nozione profonda della virtù della *fede;*
7) carattere energetico della *predicazione* evangelica;
8) spiritualità della realtà *sacramentale;*
9) *pietà* profetica;
10) eliminazione del *medievalismo* e del *clericalismo* (40).

1) La « evocazione della coscienza come sorgente prossima di religiosità schietta e gagliarda » è una teoria cara allo Janni, che intende la religione come parola interiore, come « voce di Dio in noi », come « parola di Dio detta all'anima senza la Bibbia e senza la Chiesa », in altre parole come « parola di Dio in noi », e ciò sulla scia del Newman che disse la coscienza essere addirittura « il vicario originale di Cristo ». Questa *religione come fatto di coscienza* — chiarisce Janni — « è in opposizione con la religione magica, cioè con superstizioni, invocazioni ed usanze che pretendono d'introdurre, con segni di speciale efficacia, la Divinità nel corso naturale della nostra vita terrena » (41).

2) Alla religione come fatto di coscienza lo Janni collega l'idea della *religione-esperienza* « in opposizione al dommatismo » (non al domma!), che consiste nel « ripetere in sé l'esperienza religiosa di Gesù » (42).

3) Per *sovranità del Vangelo* il Nostro intende la superiorità assoluta del suo messaggio, che per lui si confonde con lo stesso messaggero, cioè Gesù, il Cristo reale, « quello della storia come fu visto dalla fede della comunità primitiva »: ciò implica il rifiuto del « dualismo Bibbia-

(36) C. Milaneschi, *op. cit.*, p. 248, nota 13.
(37) U. Janni, *Rinnovamento* cit., pp 34-55.
(38) U. Janni, *Corpus Domini* cit., pp. 396-409.
(39) U. Janni, *Valdismo* cit., III, pp. 439-440.
(40) U. Janni, *Rinnovamento* cit., p. 86 (cfr. C. Milaneschi, *op. cit.*, pp. 248-249).
(41) U. Janni, *Rinnovamento* cit., pp 34-35; *Corpus Domini* cit., pp. 396-397; *Valdismo* cit., III, pp. 439-440 (cfr. C. Milaneschi, *op. cit.*, pp. 248-249). Nel ragionamento di Janni riveste un particolare significato, oltre la citazione del Newman, anche il richiamo di Lutero e di Kant.
(42) Le stesse opere, rispettivamente alle pp. 35, 397 e 440 (C. Milaneschi, *op. cit.*, p. 249).

Tradizione, nel senso che ritiene la prima come contenente tutti i momenti della coscienza apostolica » (43).

4) In quanto al *libero esame,* Janni lo identifica come un « atteggiamento perenne del credente di fronte al Vangelo », come « necessaria collaborazione personale del credente stesso con la Scrittura e con la Chiesa » — e qui viene citato il Monod —, cioè non come « giudizio privato individualistico » (44).

5) Il *personalismo* non va confuso con l'individualismo (e qui Janni si fa forte dell'opinione dei Vinet, Ménégoz, Secrétan e Crespi): esso, che si oppone all'autoritarismo imprimendo un carattere speciale alla funzione della Chiesa, presuppone — come osserva Milaneschi — che il Vangelo sia annunziato « in condizioni di libertà e di scelta » (45).

6) Sotto il termine di « nozione profonda della virtù della fede » il Nostro tratta a lungo del grosso problema della *salvezza per grazia mediante la fede.* Ma che cos'è la fede per Janni? E' « l'atto intellettivo-morale per cui l'uomo, prendendo le mosse dalla sua volontaria rottura con la triste umanità peccaminosa che egli è, aderisce a quell'azione interiore di Dio »; è « l'atto più personale ed interiore, ricettivo ed attivo, che è la condizione per cui il Cristo, in virtù dello Spirito Santo, penetra nell'intimo dell'anima »; è « il dono fiducioso che l'anima, con quanto da lei dipende, fa di sé a Dio in Cristo »; cioè, in pratica, è più un dono dell'uomo a Dio che non un dono di Dio all'uomo (o vedo male?). E' dalla fede così intesa che « fluiscono le opere cristiane ». Tra parentesi Janni adopera il termine *giustificazione* solo quando si riferisce esplicitamente alla testimonianza dell'apostolo Paolo ripresa da Lutero, anche in relazione al famoso detto: « Esto peccator et pecca fortiter » (46).

7) e 8) Circa il rapporto tra parola e sacramenti — che per Milaneschi è « un rapporto di complementarietà » —, Janni, citando passi del Quarto Vangelo e della Seconda Pietro, argomenta che, come il cattolicesimo non rinnega la « mistica » della Parola (il Logos giovanneo), così il protestantesimo non rinnega la « mistica » sacramentale. « Per il principio protestante — egli scrive — la *predicazione evangelica* non è un mero discorso cristiano su Cristo o sulle massime di Cristo », ma « ha per missione di edificare, cioè di formare Cristo in noi » (47); mentre, « riguardo ai *sacramenti,* il principio protestante consiste nel risottolineare la loro realtà come mezzi di grazia, e nel rivendicare la loro spiritualità contro ogni concezione affine alla magia: con ciò si pone contro la degenerazione razionalista e contro quella del teologismo medievale » (48).

---

(43) *Idem,* pp. 35-37, 397-398 e 441-442 (Milaneschi, p. 249).
(44) *Idem,* pp. 37-39, 398-399 e 442 (Milaneschi, p. 249).
(45) *Idem,* pp. 39-41, 399-400 e 442-444 (Milaneschi, p. 249).
(46) *Idem,* pp. 41-44, 400-408 e 450-457 (Milaneschi, pp. 249-250).
(47) *Idem,* pp. 44-49, 408 e 457-460 (Milaneschi, p 250)
(48) *Idem,* pp. 49-52, 408 e 460-461 (Milaneschi, p. 250).

9) Le caratteristiche fin qui illustrate del principio protestante si accentrano in quella che Janni chiama *pietà profetica*, cioè una pietà che, lungi dall'astrarre dalle istituzioni e dal controllo sociale, « riconosce l'organismo ecclesiastico, condizione della sana vita religiosa dei singoli ed ostacolo ai disordini dell'individualismo e dell'illuminismo soggettivo » (49).

10) Dato tutto ciò, il principio protestante — conclude Janni — si oppone sia al *medioevalismo* culturale (non al medioevo!) in quanto « pretesa di trasformare in assoluto e permanente ciò che per sua natura è relativo e superabile », sia al *clericalismo politico-sociale*, per il quale « l'autorità ecclesiastica, a torto confusa con la chiesa, è detentrice unica della sorgente dell'etica religiosa », e come tale la impone allo Stato « in tutti i precetti e per tutte le applicazioni »: « di qui lo Stato sostanzialmente vassallo dell'autorità ecclesiastica, esecutore materiale degli imperativi morali emananti da lei » (50).

In una parola — scrive Janni nel suo *Corpus Domini* — « il carisma protestante è consistito nel purificare i mezzi di grazia da elementi ad essi estranei e nel mettere fortemente in evidenza i valori religiosi soggettivi » (51); ma — ritornando al *Rinnovamento cattolico* — il Nostro afferma esplicitamente che « questo ricco e fecondo principio è il carisma proprio del valdismo », il quale, « pur attuato storicamente insieme con elementi contingenti nelle chiese della Riforma, non si confonde con queste perché non è essenzialmente solidale con i loro elementi contingenti ma possiede un valore universale », e perciò « costituisce il possibile apporto del Valdismo al rinnovamento cattolico dell'Italia » (52).

Infine, esaminando appunto la possibilità e le condizioni di questa funzione del valdismo, Janni rivolge a se stesso tre domande:

1) « Il principio protestante è realmente un principiio di valore universale che supera le contingenze delle chiese della Riforma »?

2) « Il cattolicismo romano possiede esso una ricettività per cui possa accogliere in qualche misura il principio protestante senza cessar di essere il cattolicismo romano »?

3) « Il valdismo, per poter far valere il principio protestante in funzione della vita religiosa italica e del rinnovamento cattolico di essa, a quali condizioni deve rispondere »? (53).

Quali le risposte? Eccole:

1) « Il principio protestante in se stesso non è una religione... e non è una chiesa ». Se la Riforma del secolo XVI si compì solo in una parte dell'Europa e perciò provocò uno scisma, tuttavia il principio ad essa inerente rimase universale: cioè, accanto al « carattere contingente delle

(49) *Idem*, pp. 52-53, 408-409 e 461-462 (Milaneschi, p. 250).
(50) *Idem*, pp. 53-55, 409 e 462-464 (Milaneschi, p 250).
(51) U. Janni, *Corpus Domini* cit., p. 409.
(52) U. Janni, *Rinnovamento* cit., p. 56.
(53) *Ibidem*.

chiese della riforma », sta « il valore assoluto ed universale del principio protestante ». « In Italia la Riforma non trionfò, né attecchì »; perciò « per il picciol nucleo valdese... non esisteva la necessità... di costituirsi in chiesa ». Ma a Chanforan avvenne il contrario, vale a dire « il picciol nucleo valdese... si trasformò... in una piccola chiesa riformata di tipo calvinista » (da notarsi qui il traslato storico!). In ciò, però, nulla di male, per lo Janni; anzi, un duplice beneficio: la nuova organizzazione ecclesiastica permise ai valdesi di « meglio provvedere ai loro bisogni carismatici », e chi non era soddisfatto della chiesa romana o d'altro poteva trovare nella nuova chiesa una migliore « rispondenza » alle proprie « necessità spirituali ». E Janni conclude la sua argomentazione con due auguri: primo, che « la piccola Chiesa valdese possa sentire sempre più vivo ed inesorabile l'imperativo di essere un'aristocrazia religiosa riconoscibile per elevata spiritualità, per ardente fervore di fede, per intenso esercizio nelle opere di bontà, per generosa consacrazione al servizio di Dio, per intrepido coraggio nella testimonianza cristiana e... per la più sincera e profonda umiltà »; secondo, che essa, « entrata in contatto con l'ampia vita della madre Italia », si trasformi in « un nuovo tipo di chiesa evangelica che sia schiettamente italico » (54).

2) Il cattolicesimo romano potrà sì accogliere il principio protestante, ma ad una condizione, che esso, potenziando da una parte « le proprie categorie etico-religiose », dall'altra si liberi di quelle « politico-religiose » (55).

3) Anche il valdismo potrà far valere il principio protestante, ed anche qui ad una sola condizione, che esso voglia e riesca a « ridiventare *movimento* senza cessare di essere *chiesa* », sentendosi sempre più « solidale con la realtà religiosa italica nell'unità mistica della Chiesa », affinando « l'attività culturale » e avviandosi decisamente « verso un superiore ideale di cattolicità evangelica ». In tal modo « l'evangelizzazione della *chiesa* valdese sarà liberata da ogni carattere di rissa confessionale », e « l'attività proselitistica », lungi dal restare aggressiva controversia, consisterà essenzialmente nella « predicazione del vangelo in funzione dell'avvento del Regno di Dio » (56).

In sintesi si può dire che le vedute di Janni sul valdismo medievale sono sempre in funzione della sua ecclesiologia. Infatti, per lui, c'è chiesa e chiesa: c'è la Chiesa romana, ci sono le varie chiese separate da Roma, ma c'è una sola Chiesa cattolica, cioè *universale*, la cui unità mistica, non materiale, è indefettibile perché basata su Cristo e non sugli uomini (57); essa è immanente in ciascuna delle grandi comunità storiche « nella plenitudine della sua verità essenziale » (58). In questo contesto, il *protestantesimo* non è né religione né chiesa, ma solo un « prin-

(54) Ivi, pp. 61-65.
(55) Ivi, pp. 69-76.
(56) Ivi, pp. 77, 83-84, 94, 98 e 100.
(57) Significative le citazioni bibliche fatte qui dallo Janni a sostegno della sua tesi: Rom. 4, 4-5 e 12, 5; Efes. 4, 4-6; Giov. 17, 23.
(58) C. Milaneschi, *op. cit.*, p. 199.

cipio » (o « carisma » che dir si voglia), ed il *valdismo*, pur essendo diventato chiesa, era prima movimento, e tale dovrebbe tornare ad essere, senza con questo rinnegare il suo essere « chiesa ».

* * *

Prima di passare ad esaminare la posizione storiografica del Buonaiuti, dovrei soffermarmi un momento sulle vedute pancristiane di Janni nonché sull'ultimo scritto suo specifico sul Valdismo (59); ma, poiché in questa fase del suo pensiero il pastore di San Remo sembra aver subito in modo notevole l'influenza del sacerdote romano — specie per quanto riguarda l'inserimento di Valdo di Lione prima nella triade Arnaldo-Valdo-Francesco (60), poi in quella Valdo-Gioacchino-Francesco (61) — ci conviene senz'altro trattare ora dell'apporto buonaiutiano.

Nel suo « profilo » su *Francesco d'Assisi* pubblicato nel 1926 — l'anno stesso della scomunica « vitando » — il prete e professore romano, parlando della posizione dell'Assisiate nei riguardi del legalismo e del farisaismo della Chiesa, metteva in rilievo che, alla luce dell'esperienza del Poverello,

« la regola infallibile per oltrepassare le tradizioni legalistiche e farisaiche, quando esse son divenute più accerchianti e soffocatrici, consiste nel proclamarle intangibili e nell'ostentare ad esse rispetto, proprio nel momento in cui se ne trafuga il contenuto spirituale e se ne trasferisce più in alto la virtù edificativa »;

e aggiungeva:

« Il buon senso umbro doveva premunire Francesco dalle sterili ed esteriori impugnazioni antiecclesiastiche di Pietro Valdo, e proprio per questo doveva assicurare al suo messaggio più profonde ripercussioni e più vaste risonanze » (62).

Alcuni anni più tardi, nel cuore della tormenta, quando le sue relazioni con la Chiesa e lo Stato erano ormai in piena crisi — 1929: Concordato, e 1931: rifiuto di prestare giuramento —, Buonaiuti modificava sensibilmente il suo punto di vista sull'eresiarca lionese e, nelle sue *Pietre miliari nella storia del Cristianesimo* del 1935, egli inseriva Valdesio di Lione in una triade di riformatori, di cui gli altri due componenti erano Gioacchino da Fiore e Francesco d'Assisi (63):

« Nel momento della decadenza della cristianità medievale qualcuno ha sentito nella incipiente tradizione scolastica il pericolo che si preparava ed ha annunciato che bisognava ritornare alle origini. L'annunciarono Pietro Valdo, Gioacchino da Fiore, san Francesco, i tre grandi veri rappresentanti della grande, vera Riforma del cristianesimo » (64).

(59) U. Janni, *Rinnovamento* cit., pp. 104-114; *Valdismo*, II, pp. 226-253 e IV, pp. 95-97.
(60) U. Janni, *Rinnovamento* cit., p. 114.
(61) U. Janni, *Valdismo* cit., II, p. 228 e IV, p. 95.
(62) Ernesto Buonaiuti, *Francesco d'Assisi*, Milano, Bietti, 1926, p. 88 (Profili n. 79), 2ª ed. 1939 (cfr. p. 33). Questo « profilo » è stato ripreso tale e quale nel tomo II della *Storia del Cristianesimo* dello stesso autore, Milano, Dall'Oglio, 1943, pp. 488-535.
(63) Id., *Pietre miliari nella Storia del Cristianesimo*, Padova, Giunta, 1935, p. 279 (pp. 171-203: *La Prima Riforma*).
(64) Ivi, p. 166.

Questa singolare « triade » forma l'argomento di un capitolo apposito delle *Pietre miliari*, intitolato *La prima Riforma* (65). Ora, che cosa intende Buonaiuti con questo termine? Per capire meglio il suo pensiero, occorre tener presente che il Nostro, nell'opera in questione, fa subito seguire al capitolo sulla prima Riforma un altro su *La seconda Riforma* (66), ponendo sempre a confronto le due riforme e sempre in senso deteriore passando dalla prima alla seconda. Per Buonaiuti « la storia del Cristianesimo è una storia di riforme » (67); « il Cristianesimo ha avuto sempre bisogno di riformatori », e il primo riformatore in questa linea fu l'apostolo Paolo (68); in genere la riforma eruppe « dal grembo della società cristiana » per riacquistare valori perduti allo scopo di « riportare costantemente il Cristianesimo alla semplicità e alla purezza delle sue origini » (69); infine vi sono stati tentativi di riforma « assorbiti » in misura notevole dall'autorità ufficiale del Cristianesimo, ed altri invece « soffocati » o che « la Chiesa non è riuscita ad assimilare e che ha ripudiato con la conseguente lacerazione dell'unità » (70). Ora — prosegue il Nostro — se la *prima Riforma* fu una riforma « fatta da giullari di Dio, da gente che andava cantando intorno », non ritenendo altro che « la cetra per cantare l'inno delle creature, la lode della fraternità umana, la lode del Padre » (71); la *seconda Riforma*, invece, fu una riforma essenzialmente teologale che, bandita nelle aule professorali (72), cancellò la separazione tra mondo trascendente e mondo empirico (73), insistè sulla concezione dell'uomo insieme servo e signore, suddito e sovrano, peccatore e giusto (74), e finì, nel suo attacco persistente a Roma (75), a legittimare l'intervento dei principi laici nell'amministrazione ecclesiastica, concedendo loro quel che era stato tolto alla Curia romana (76). Nulla di tutto ciò nella *prima Riforma*, presso la quale

« è impossibile scindere la figura di san Francesco da Gioacchino da Fiore e la figura di questi da quella di Pietro Valdo. V'è una continuità spirituale fra queste tre figure, che rappresentano uno sforzo audace per riportare il messaggio cristiano, al di fuori delle connotazioni ecclesiastiche e sanzioni curiali, allo spirito evangelico primitivo; fraternità, fede nel regno di Dio, unità dei carismi; di *Valdo* che abbandona i suoi traffici per darsi all'enunciazione evangelica, di *Gioacchino da Fiore* che annuncia l'avvento delle realtà annunciate nel nuovo Testamento..., dell'esperienza di san *Francesco* che... è l'esperienza di un altro innovatore che, di fronte ad una Curia che vuole vedere l'Europa in fiamme nel nome di Cristo..., ...professa che per il Cristo non v'è conquista armata, che il Vangelo non vuole essere affidato alle armi bensì alla predicazione della bontà e dell'amore » (77).

(65) Ivi, pp. 171-203.
(66) Ivi, pp. 205-245.
(67) Ivi, p. 207.
(68) Ivi, p. 208.
(69) Ivi, p. 210.
(70) Ivi, p. 212.
(71) Ivi, p. 215.
(72) Ivi, p. 230.
(73) Ivi, pp. 234 e 240.
(74) Ivi, p. 235.
(75) Ivi, pp. 236-237.
(76) Ivi, pp. 242-243.
(77) Ivi, p. 213.

Perché quel cambiamento di opinione così radicale a pro' di Valdesio di Lione, rispetto al giudizio francamente negativo del 1926? La risposta appare evidente, pur che si pensi che, proprio a partire da quella data, Buonaiuti, privo ormai della sua cattedra ma non del suo grado universitario, dovette incaricarsi di un lavoro extra-accademico, ed a sua richiesta egli fu incaricato di occuparsi delle opere inedite di Gioacchino da Fiore:

« L'allontanamento dalla cattedra — scrive Buonaiuti nel suo *Pellegrino di Roma* del 1945 — mi permise di darmi indefessamente allo studio del profeta calabrese e dei suoi scritti. L'amorosa e intensa assiduità nell'indagare una delle zone più stupende della nostra tradizione spirituale aprì nuovi orizzonti alla mia ansiosa ricerca di una interpretazione organica della storia cristiana e rinfocolò nella mia coscienza il mio fervore per tutto quello che è spirito profetico nella trasmissione del Vangelo. Non aveva sognato anche Gioacchino da Fiore l'avvento di un'economia dello Spirito, di fronte a cui la Curia avrebbe dovuto assumere l'atteggiamento del vecchio Simeone, chiamato a salutare l'alba della nuova giornata? » (78).

Ora, procedendo all'edizione dei *Tractatus super quatuor Evangelia* nel 1930 e del *De articulis fidei* nel 1936 (79), Buonaiuti scopriva quel che gli apparve subito come una delle primissime fonti sui valdesi medioevali, noti allora soltanto sotto il nome di Poveri di Lione. Ma una circostanza lo sorprendeva, cioè il fatto che il monaco cisterciense mostrava di non aver capito il messaggio di Valdesio, centrato insieme sulla pratica della povertà volontaria e sulla libera predicazione laica. Di fatto, Gioacchino apparteneva ad un ordine monastico che possedeva grandi beni e valorizzava il lavoro manuale in quanto fonte di redditi da capitalizzare, e non soltanto, come volevano i primi valdesi seguiti più tardi dai francescani, come rimedio contro l'ozio e come tirocinio di umiltà sull'esempio di Gesù e degli Apostoli. D'altra parte, la pretesa di predicare rivendicata da semplici laici, donne comprese, si rivelava veramente scandalosa agli occhi di un monaco il quale, pur profetizzando l'età dello spirito, stimava sempre i benefici dell'istituzione e si sottometteva senza ricalcitrare alle direttive delle gerarchie ecclesiastiche: proprio l'opposto di quanto pensò ed operò Valdesio di Lione all'indomani del suo scontro con il suo arcivescovo, quando ripeté la famosa risposta dell'apostolo Pietro davanti al Sinedrio di Gerusalemme: « Bisogna ubbidire a Dio anziché agli uomini » (Atti 5,29; cf. 4,19). Su questo punto Buonaiuti non può fare a meno, malgrado la sua simpatia per il profeta calabrese, di trovarsi spiritualmente d'accordo coi Poveri di Lione. Anch'egli era ai ferri corti con le alte gerarchie romane e, se le motivazioni non erano evidentemente le stesse, i risultati — a sette secoli e mezzo di distanza — furono in pratica gli stessi: l'anatema per i valdesi,

(78) E. Buonaiuti, *Pellegrino* cit., p. 262.

(79) Gioacchino da Fiore, *Tractatus super quatuor Evangelia*... Prima edizione sui codici di Padova e di Dresda a cura di Ernesto Buonaiuti (Istituto Storico Italiano. Fonti per la storia d'Italia, vol. 67. Scrittori, secolo XII), Roma, nella sede dell'Istituto, 1930, p. LXXI-362; Id., *De articulis fidei*... a cura di Ernesto Buonaiuti (*Ibid.*, Fonti per la storia d'Italia, vol. 78. Scrittori, secolo XII), Roma, Sede dell'Istituto, 1936, p. XCIII-117.

e la scomunica « vitando » per il professore romano! Però, né i primi né il secondo volevano tagliare i ponti con Roma, della quale non desideravano altro che la riforma, dal di dentro. Certo, Buonaiuti non ebbe né l'occasione, né forse il desiderio di approfondire la questione dell'adesione che il movimento valdese fece alla Riforma pre-calvinista nel 1532, ma, se si pensa ai suoi giudizi costantemente negativi sulla seconda Riforma, si rimane sorpresi degli elogi con cui gratificò — in una *Spigolatura* del 1933 — la Società di Storia Valdese di Torre Pellice per aver degnamente commemorato il quarto centenario di quel memorabile Sinodo:

« I Valdesi hanno commemorato degnamente il quarto centenario del sinodo di Cianforan, in cui — e qui il Nostro cita — "l'antico valdesismo e la giovane riforma protestante, i due grandi movimenti riformisti della Chiesa, si incontrarono solennemente, si squadrarono, si riconobbero fratelli e si tesero la mano di associazione" » (80).

Ma il ricordo di Chanforan si ferma qui: non una parola sui dibattiti che si fecero allora tra i « barbi » conservatori, ancora attaccati alle loro tradizioni medievali (81), e i riformatori e pochi altri presenti al Sinodo che si mostrarono più progressisti (82); nessun cenno su ciò che erano diventati i valdesi all'inizio del secolo XVI dopo ben tre secoli di persecuzioni. Questo silenzio e queste omissioni si comprendono facilmente se si tiene conto che Buonaiuti, in fondo, s'interessò in quel momento solo dei Poveri di Lione e del loro suscitatore Valdesio, e ciò a partire dalle testimonianze inedite di Gioacchino da Fiore.

I passi dove il profeta calabrese nomina i Poveri di Lione non sono numerosi (83). Segnalati la prima volta da Buonaiuti nella sua rivista romana « Religio » (84), li ho trascritti tali e quali nel primo tomo del mio *Enchiridion Fontium Valdensium* del 1958 (85). Essi sono importanti da un duplice punto di vista: primo, perché le testimonianze di Gioacchino sono contemporanee alle prime condanne ufficiali che colpirono i valdesi alla fine del secolo XII; secondo, perché esse confermano, dal punto di vista dottrinale, tutto quello che sapevamo già sul loro conto grazie ai cisterciensi Goffredo di Auxerre e Alano da Lilla e al premostratense Ber-

(80) E. Buonaiuti, *Il Sinodo di Cianforan*, in « Ricerche Religiose », IX, 1933, pp. 94-95.

(81) Uno dei primi cronisti valdesi, Girolamo Miolo di Pinerolo, scriveva nel 1587 che i valdesi « havevano ancor qualche poco di farina papale in alcuni punti della loro dottrina » (cfr. *Historia breve & vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di Enea Balmas, Torino, Claudiana, 1971, p. 99.

(82) Cfr. Gabriel Audisio, *Le barbe et l'inquisiteur. Procès du barbe vaudois Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma* (*Apt, 1532*), Aix-en-Provence, Edisud, 1979, pp. 56-60 et 65.

(83) Tre nei *Tractatus* (ed. 1930, p. 150-152, 187 e 318-319) e uno nel *De Articulis Fidei* (ed. 1936, pp. 63-64), oltre a quattro altri brani dove Gioacchino si riferisce senza dubbio ai Poveri di Lione, senza però nominarli in tutte lettere (ivi, pp. 49-50, 51-52, 52-53 e 62).

(84) In « Religio », X, 1934 pp. 91-93: *I Poveri di Lione*, e XII, 1936, pp. 148-149: *Valdo e i Valdesi.*

(85) G. Gonnet, *Enchiridion Fontium Valdensium*, I, Torre Pellice, Claudiana, 1958, pp. 96-100.

nardo di Fontcaude, che sono i primi polemisti anti-valdesi tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo (86). Il profeta calabrese, in un'altra delle sue opere composta verso il 1183-1184 ma non edita dal Buonaiuti — l'*Expositio in Apocalypsim* —, afferma di avere avuto dei contatti personali coi catari (87), mentre non sappiamo nulla delle circostanze, dei luoghi e dei personaggi che avrebbero causato i suoi attacchi contro i discepoli di Valdesio. Certamente doveva essere al corrente dell'anatema lanciato dal Concilio di Verona nel 1184 contro di essi e contro altri eretici contemporanei, quali i catari, i patarini, i passagini, i giosefini e gli arnaldisti:

« Imprimis ergo Catharos et Patarinos, et eos qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas perpetuo decernimus anathemati subiacere » (88).

Oltre a questa condanna per così dire alla rinfusa, che si limita a citare i vari eretici in blocco senza distinguerli tra loro, il testo veronese insiste in particolare su due accuse capitali: primo, la presunzione di predicare liberamente, in pubblico e in privato, sostenuta da individui che non erano stati né inviati né autorizzati dalle gerarchie ecclesiastiche:

« Et quoniam nonnulli, sub specie pietatis..., iuxa quod ait Apostolus, denegantes, auctoritatem sibi vendicant praedicandi: quum idem Apostolus dicat: "quomodo praedicabunt, nisi mittantur?", omnes, qui vel prohibiti, vel non missi, praeter auctoritatem, ab apostolica sede vel ab episcopo loci susceptam, publice vel privatis praedicare praesumpserint... » (89);

secondo, il professare opinioni o dottrine contrarie all'insegnamento della Chiesa circa i sacramenti, in particolare l'eucaristia, il battesimo, la confessione e il matrimonio:

« et universos, qui de sacramento corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi, vel de baptismate, seu de peccatorum confessione, matrimonio vel reliquis ecclesiasticis sacramentis aliter sentire aut docere non metuunt quam sacrosancta Romana ecclesia praedicat et observat » (90).

Ora, rispetto alla condanna di Verona, Gioacchino non tratta della questione dei sacramenti, ma non può non mettere in rilievo il fatto, per lui veramente scandaloso, della libera predicazione laica. Così, nell'ultimo dei brani del suo *De articulis fidei* dove sono nominati i Poveri di Lione, egli scrive senza reticenza che la Chiesa ha fatto proprio bene ad anatemizzare i « lugdunenses hereticos »

« qui indifferenter et indiscrete, tam viri quam mulieres, sine doctrina, sine gra-

(86) Ivi, pp. 45-49: *Geoffroy d'Auxerre* (1187-1188); pp. 64-90: *Bernard de Fontcaude* (1190-1192); pp. 101-119: *Alain de Lille* (1200-1202).

(87) G. Gonnet, *Gioacchino da Fiore e gli eretici del suo tempo*, in « Storia e messaggio di Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti. S. Giovanni in Fiore, 19-23 settembre 1979 », S. Giovanni in Fiore, Centro di Studi Gioachimiti, 1980, pp. 57-69, in particolare pp. 60-62.

(88) G. Gonnet, *Enchiridion* cit., p. 51.

(89) *Ibidem*.

(90) *Ibidem*.

ta, sine ordine, non tam annuntiant quam adulterant verbum Dei, et in specie sanctitatis faciunt conventicula Sathane » (91).

Ma se, da questo punto di vista, Gioacchino condanna i valdesi allo stesso titolo dei « pseudo-apostoli », che in gran numero « subintraverunt in specie apostolorum pervertentes doctrinam apostolicam et catholicam » (92), tuttavia egli colpisce ancora più duramente la loro pretesa di rifiutare qualsiasi lavoro manuale per consacrare tutto il tempo « lectioni et orationi », perché — dicono citando Giov. 6,27 — « fideles Christi non deb(unt) operari cibum qui perit, sed qui permanet in vitam eternam » (93).

Ora, è proprio con riferimento a questi giudizi del profeta calabrese che Buonaiuti espresse sui valdesi medioevali una opinione — come ho già detto prima — sensibilmente differente di quella manifestata nel 1926 nel suo *Francesco d'Assisi* (94). D'altra parte, fin dal 1934, il Nostro lamentava il fatto che « i giovani Valdesi » del suo tempo, perdendo il loro tempo « nella assimilazione di sistemi teologici esotici » anzicché esplorare « quel primitivo messaggio di cui la loro chiesa è la continuatrice e la depositaria » (95), non avevano avvertito l'importanza dei cenni riguardanti i Poveri di Lione che erano contenuti nei *Tractatus super quatuor Evangelia* di Gioacchino da lui editi quattro anni prima. Di fatto queste allusioni erano preziose, in quanto venivano a colmare un vuoto nel magro bagaglio delle fonti sul valdismo primitivo: Gioacchino da Fiore, appena un quindicennio dopo la visita fatta da Valdesio a Roma nel 1179, se la prende con quel che Buonaiuti bolla come « indifferentismo economico » dei Poveri di Lione. D'altra parte, considerando che questi attacchi del profeta calabrese si trovano sempre in passi delle sue opere dove tratta dell'attesa escatologica dell'età dello spirito, si può essere autorizzati a supporre che, almeno dal punto di vista di Gioacchino (o del suo editore),

« i Valdesi primitivi, e i Francescani dopo di loro, con la consegna tassativa di evitare ogni lavoro che producesse ricchezze (come invece ne produceva il lavoro in cooperativa dei cistercensi), non facessero che riprodurre gli atteggiamenti di quei cristiani primitivi, cui va il rimprovero della seconda lettera paolina ai Tessalonicesi, i quali, nell'aspettativa del Regno, incrociavano le braccia e si rifiutavano al lavoro. E allora il significato del movimento valdese delle origini si illumina di particolarissima luce. Siamo al trapasso dell'economia feudale, basata sulla servitù della gleba, alla economia del salariato. Cistercio aveva inferto un colpo formidabile all'economia feudale, con la sua economia di libere cooperative monastiche. I Valdesi e i Francescani dopo di loro ricorrevano all'arma dello *sciopero mistico* nell'attesa della nuova età dello spirito. Gli uni e gli altri compivano una medesima opera provvidenziale » (96).

Due anni più tardi, il nostro storico trovava altre allusioni ai Poveri di Lione nel *De Articulis Fidei* di Gioacchino, alla cui edizione stava ac-

(91) Ivi, p. 100.
(92) Ivi, p. 99.
(93) Ivi, pp. 97 e 98.
(94) Cfr. più sopra nota 62.
(95) In « Religio », X, 1934, pp. 91-93.
(96) Ivi, pp. 92-93.

cudendo: tralasciando questa volta la questione della predicazione laica, il calabrese si soffermava sul rifiuto valdese del lavoro manuale, secondo cui

« i Poveri di Lione — forti di Giov. 6,27 (97) — portavano in giro la loro vocazione al pauperismo, protestando a lor modo contro la proprietà capitalistica che si andava accumulando in seno alle cooperative cisterciensi. Comunisti pratici e decisi, i Poveri di Lione, di contro ad una proprietà che annientava il sistema feudale ma preparava le più grandi sperequazioni sociali, si rifiutavano ad ogni altro lavoro che non fosse quello strettamente indispensabile al sostentamento quotidiano. Gioacchino, in questo fedele allo spirito di Cîteaux, li giudica a questo modo: *"Erraverunt in via morum et putaverunt operari manibus quod bonum est esse grande peccatum"*. Ecco una testimonianza storica sui Valdesi infinitamente più importante, sul carattere delle loro origini, di quelle dell'Anonimo laudunense o di Stefano di Borbone. Valdo, come san Francesco, tende a instaurare un ordine comunista nel mondo che neutralizzi e tenga in iscacco l'incipiente cooperativismo delle badie cisterciensi. Il vero comunismo ha sempre origini e caratteri religiosi » (98).

Per Buonaiuti, quello che egli chiama plasticamente « sciopero mistico » avrebbe una risonanza significante anche per l'epoca nostra, che assiste al « trapasso dell'economia capitalistica (ultima espressione dell'economia a libero salariato) alla economia socializzata » (99). Certo, questa particolare visuale storiografica sui valdesi primitivi, che ritroviamo tale e quale nelle note di cui il Nostro ha arricchito le sue due edizioni critiche di Gioacchino da Fiore e che collima in più punti con la sua concezione della « prima riforma » nelle sue *Pietre miliari*, risente non solo dello stadio delle ricerche e dei ripensamenti sull'eresia medievale raggiunto in quel tempo soprattutto per opera del Volpe, ma anche delle proprie esperienze di sacerdote e di professore costretto, dalle ripetute condanne ecclesiastiche, a rivedere i suoi criteri di giudizio su ortodossia e eterodossia. Ecco perché, dieci anni dopo il profilo su Francesco d'Assisi, Valdesio di Lione non è più il contestatore « sterile ed esteriore » (100). Inoltre, quando Valdesio va a Roma nel 1179, non è per appellarsi al papa contro il proprio vescovo, bensì per chiedergli « il permesso di propagare la sua nuova interpretazione del Vangelo », che consiste nell'abbandono delle ricchezze e del fasto mondano e nell'accettazione conseguente della povertà volontaria. A dire il vero — scrive Buonaiuti — se Valdesio cercava in tal modo una « investitura ufficale », lo faceva solo « per ossequio alle esigenze pratiche del momento », poiché

« quando soccorra l'entusiasmo intimo del cuore e quando guidi l'umile e disinteressato entusiasmo per la causa di Dio, il ministero evangelico non ha bisogno d'investiture ecclesiastiche e non deve essere raccomandato a sanzioni ufficiali » (101).

Si sa che l'atteggiamento di Roma non fu del tutto « sfavorevole » al lionese:

(97) Ivi, p. 93.
(98) In « Religio », XII, 1936, pp. 148-149.
(99) In « Religio », X, 1934, p. 93.
(100) Cfr. più sopra nota 62.
(101) E. Buonaiuti, *Pietre miliari* cit., p. 175.

« Per qualche anno... Valdo potè continuare la disseminazione del suo messaggio, ma poi la gerarchia s'insospettì di questo ministero itinerante che non chiedeva autorizzazioni curiali ed il sinodo di Verona nel 1184 condannò il movimento... Da quel momento la sua predicazione fu considerata come ereticale » (102).

Come si vede da questo breve scorcio storico, Buonaiuti, scrivendo nel 1935, non poteva certamente essere a conoscenza dei nuovi dati su Valdesio e i suoi rapporti con le gerarchie ecclesiastiche quali li troviamo nel ms. 1114 (ex P 183) della Biblioteca Nazionale di Madrid scoperto e illustrato dai domenicani Cryetens e Dondaine solo dieci anni dopo, nel 1946 (103), e perciò ignorava che — come del resto si poteva sospettare a priori leggendo il racconto dell'esame « teologico » fatto subire a due valdesi da parte di qualche teologo presente al Concilio del 1179 (104) — la « novità » dell'esperimento valdese aveva fatto sorgere una certa perplessità in seno alla curia, sicché poco dopo venne inviata a Lione una delegazione di cisterciensi per indagare sulle reali intenzioni di Valdesio, col risultato che alla fine gli fu fatta firmare una professione di fede tipicamente cattolica, del genere di quelle sottoscritte dai vescovi all'atto della loro ordinazione ed anche dagli eretici convertiti (105). Comunque siano andate le cose, quel che non era scoppiato prima del viaggio a Roma si avverò ben presto a Lione, quando il vescovo pretese di disciplinare il movimento, secondo la testimonianza di uno dei delegati cisterciensi, Goffredo di Auxerre, il quale ci fa sapere che Valdesio

« reversus ad vomitum, colligere et disseminare discipulos non desistit, in quibus non desunt miserae etiam mulierculae oneratae peccatis quae domos penetrant alienas, curiosae etiam et verbosae, procaces, improbae, impudentes... » (106).

Parimenti, quando Buonaiuti scriveva, sempre nel 1935, che « siamo pochissimo informati sulla determinazione precisa della primitiva predicazione di Valdo » (107), egli non conosceva ancora la testimonianza resa al suo maestro dal più illustre dei suoi discepoli, Durando de Osca, che troviamo anch'essa nel suddetto manoscritto madrileno. Infatti, come leggiamo nel *Liber antiheresis* di Durando — che è posteriore solo di un decennio alla « conversione » di Valdesio —, costui intendeva proprio prendere alla lettera tutti quegli inviti dei Vangeli dove si esorta i discepoli di Cristo ad imitare la serena fiducia nella provvidenza divina degli uccelli del cielo e dei gigli dei campi (108):

---

(102) Ivi, p. 176.

(103) ANTOINE DONDAINE, *Aux origines du Valdéisme. Une profession de foi de Valdès,* in « Archivum Fratrum Praedicatorum », 1946, pp. 191-230; G. GONNET, *Enchiridion* cit., pp. 32-45; KURT-VICTOR SELGE, *Die ersten Waldenser,* II, Berlin, Walter de Gruyter, 1967 (pp. IX-XXVI).

(104) Cfr. GAUTIER MAP, *De nugis curialium,* in G. GONNET, *Enchiridion* cit., pp. 122-123.

(105) G. GONNET, *Enchiridion* cit., pp. 32-36; K.-V. SELGE, *Waldenser* cit., II, pp. 3-6.

(106) G. GONNET, *Enchiridion* cit., p. 46.

(107) E. BUONAIUTI, *Pietre miliari,* p. 176.

(108) Cfr. soprattutto Matt. 6, 26-28.

« Si dominus voluisset apostolos terrenis laboribus et ad congretandam pecuniam esse intentos, non celi avium similitudinem, nec liliorum agri, nec premissa nec sequencia illis predicaret » (109),

proprio ciò che Buonaiuti aveva intuito quando esaltava, in Gioacchino da Fiore e in Francesco d'Assisi, il loro abbandono di ogni affanno materiale per non possedere altro che la cetra dei menestrelli del Signore (110). Fatto sta che il nostro sacerdote e professore, pur ricordando i severi giudizi dell'abate calabrese sui Poveri di Lione, non esita a considerare quest'ultimo come il « continuatore » di Valdesio (111), ed inserisce il lionese in

« una triade di grandi riformatori evangelici, antesignani di ogni riforma religiosa nell'ambito della tradizione cristiana nella civiltà mediterranea » (112),

aggiungendo subito che se

« la tradizione cattolica ortodossa ha avuto i suoi motivi nello staccare... Valdo da Gioacchino da Fiore e quest'ultimo da Valdo e da san Francesco d'Assisi »,

tuttavia

« la critica storica e la spiritualità cristiana ci fanno obbligo di costituire insieme questa triade che ha rappresentato il primo anelito della coscienza cristiana rinnovantesi nel medio evo, ad un ricupero diretto ed immediato dei valori specifici del Vangelo, del messaggio di Cristo » (113).

Tutto ciò porta il Nostro a concludere che

« una vera continuità spirituale lega dalle Alpi alla Sila il messaggio di questi grandi riformatori italiani. E' in questo messaggio che noi troviamo la prima manifestazione di un tentativo che non ha cessato poi d'essere l'aspirazione di tutte le anime cristiane, di riportare la tradizione del Vangelo deformato e impoverito dall'ufficialità teologica e disciplinare allo schematismo divino del messaggio evangelico » (114).

Se Buonaiuti accenna ad un certo punto a « dissensi che si sono presto insinuati nell'ambito della comunità valdese », è per evidenziare che, mentre i Poveri di Lione — conformemente alla testimonianza di Giocchino da Fiore e di altri controversisti cattolici di quel tempo — « erano contrari ad ogni forma di lavoro che potesse rappresentare una tesaurizzazione di capitale », i Poveri Lombardi « rappresentano una delle prime manifestazioni del capitalismo » (115). Ovviamente questo giudizio va riveduto. Buonaiuti, che non era né un seguace di Weber né un filomarxista, aveva però sempre insistito sul fatto che Gioacchino, già servo della gleba,

« entrando nell'ordine cistercense dai successi così trionfali che nel giro di un quarantennio aveva dissemiato i suoi cenobi nell'Europa, guadagna la sua libertà spirituale, la libertà di una libera propaganda religiosa » (116).

---

(109) G. Gonnet, *Enchiridion*, p. 37; K.-V. Selge, *Waldenser* cit., II, p. 78.
(110) E. Buonaiuti, *Pietre miliari*, p. 188.
(111) Ivi, p. 176.
(112) *Ibidem.*
(113) Ivi, pp. 176-177.
(114) Ivi, p. 177.
(115) Ivi, p. 178.
(116) *Ibidem.*

Ma l'ordine cistercense era anch'esso capitalista, e fu forse per questa ragione tipicamente sociologica che il monaco calabrese ne uscì in un momento critico della sua vita per fondare nelle solitudini della Sila un ordine nuovo, quello florense, del tutto dedito alla contemplazione e all'esegesi biblica. Ma ecco qui apparire la prima differenza tra Valdesio e Gioacchino: mentre il primo, chiedendo « umilmente ma risolutamente al Papa il diritto di propagare il messaggio di Cristo in libertà ed in autonomia », non ha però « un tirocinio teologico alle spalle », rappresentando solo « la libera accensione d'un rinnovato spirito evangelico nel mondo », il secondo è « l'esegeta che cerca di scoprire nella Bibbia i segni precorritori di una nuova economia religiosa »; predicatore itinerante il primo, profeta il secondo; eretico suo malgrado Valdesio di Lione, padre spirituale dei francescani dissidenti — anche lui suo malgrado — Gioacchino da Fiore (117).

In quanto al parallelo tra Valdesio e Francesco, che ha sempre affascinato gli storici (118), Buonaiuti è costretto ad ammettere che l'atteggiamento del figlio di Bernardone, che si denuda davanti alla folla ed alla presenza del suo vescovo, fu anche lui un contestatore come il mercante di Lione, ma a modo suo, senza mai giungere al *melius est oboedire Deo quam hominibus* del lionese. Valdesio era nato forse verso il 1140, mentre Francesco vede la luce un quarantennio dopo, nel 1183; ma la loro « conversione » e i loro primi passi nella nuova via scelta, pur accadendo a trent'anni di distanza l'uno all'altro, presentano tuttavia tante di quelle analogie che ci si domanda ancora oggi perché il primo fu condannato come eretico, mentre il secondo salì poi sugli altari. Infatti, mentre Valdesio si sente portato a cambiar vita dopo aver sentito per caso cantare la leggenda di S. Alessio, Francesco, dopo aver sentito parlare dell'esperienza dei primi discepoli di Cristo o averne ravvisato le figurazioni pittoriche sulle pareti delle chiese umbre, si sente convertito quando si avvede di non aver più ribrezzo dei lebbrosi. La « conversione » produce subito i suoi frutti: mentre il lionese abbandona casa, famiglia beni e lavoro per darsi totalmente alla povertà e alla predicazione, l'assisiate rinuncia alle ricchezze paterne e si mette a restaurare vecchie chiese in rovina, ma l'uno e l'altro non passano ad un'altra fede religiosa, limitandosi a ricuperare valori evangelici dimenticati o rinnegati; entrambi vanno a Roma a chiedere al papa l'approvazione del loro nuovo modo di vivere il Vangelo, espresso in un rudimentale « propositus vitae » sulla base di pochi versetti biblici; l'uno e l'altro creano una piccola comunità di discepoli, « fraternitas » o « societas », senza gerarchie e senza riti; e l'uno e l'altro evangelizzano, il primo con le esortazioni alla penitenza sull'esempio del Battista, il secondo soprattutto con l'esempio umile della propria vita tutta consacrata all'amore del prossimo, uomini, natura e animali; ma, malgrado tutto ciò, anche Francesco — insiste Buonaiuti — è un « sovvertitore » (119). La sua contestazione prende di mira soprattutto la politica del papato del suo tem-

(117) Ivi, pp. 178-179.
(118) Cfr. più sopra nota 25.
(119) E. Buonaiuti, *Pietre miliari* cit., p. 191.

po, che gravitava verso l'uso delle crociate. Francesco, intimamente opposto ad ogni ricorso alle armi, specie se sono brandite nel nome di Colui che ha esortato i suoi seguaci ad amare i nemici, preferisce combattere il sultano o gli albigesi piuttosto con la spada della Parola di Dio che con le lance dei crociati. Egli è — come osserva Buonaiuti — per la « crociata inerme »:

« Francesco va... ad affrontare il Sultano. Non si possono prendere le armi per conquistare i luoghi santi cristiani, ed un predicatore inerme e pacifico del regno di Dio non conosce e non ambisce il successo della politica realistica, del dominio politico. Ma Francesco è audacissimo nel realizzare questa idea della *crociata inerme*, e giunge al punto da immaginare e da far credere ai suoi che basta visitare la prima chiesa che si incontra per conseguire quel perdono crociato che il papa garantisce a chi impugna le armi per la conquista del territorio della Palestina. Qui la genesi dell'indulgenza della Porziuncola » (120).

GIOVANNI GONNET

(120) Ivi, pp. 195-196.

Davide Michelin. Dalla canzone dell'Assietta, al carcere e alla morte (luglic 1747 - maggio 1750)

Giustificazione.

Il « Notiziario Alpino » n. 17, del marzo 1938, aveva pubblicato un breve articolo del gen.le Giuseppe Sticca su « La chanson de l'Assiette », che terminava con la seguente storiella: « Fu composto [il canto] pare, da un povero cieco, un tale Michelin valsusino, come risulta dall'ultima strofa (?), il quale si recava spesso a negoziare in Briançon, dove, saputosi esserne egli l'autore, corse pericolo di venire accoppato.

Per lungo tempo lo si cantò nelle vallate delle Alpi Cozie, dove a poco a poco morì, sopravvivendo solo la quarta strofa fino ai nostri giorni. Peccato che se ne sia perduta la musica ».

Le brevi conclusioni del gen.le Sticca mi erano state comunicate dal col. Giulio Martinat, (che allora a Brunico comandava l'11° Regg.to Alpini), invitandomi a rispondere con un articolo documentato, alle asserzioni un poco avventate e molto generiche dello Sticca, su « La chanson de l'Assiette »: canzone che nelle Valli valdesi aveva tutta una tradizione ben più saldamente fondata, e vi era sopravvissuta intera nelle sue 12 strofe, ancora cantata in occasione di feste familiari e patriottiche, fino alla prima guerra mondiale.

Aderii volentieri all'invito dell'amico convalligiano, che nel gennaio 1915 mi aveva accolto recluta al battaglione Pinerolo. Pertanto, sul n. 20 del medesimo « Notiziario Alpino » (1) apparve il breve articolo « La canzone dell'Assietta e il suo autore », scritto per chiarire alcuni fatti e dati storici indebitamente ignorati da chi aveva la pretesa di scrivere su quotidiani e riviste. « Ne sono tanto più lieto, mi scriveva G. Martinat, in quanto l'ospitalità concessa da un ente militare di indubbia autorità al tuo scritto rivela due cose:

1) che i nostri alti capi militari danno una prova rara e non mai smentita di amore alla verità;

2) che l'interessamento per la storia dei Valdesi e per le loro istituzioni va aumentando, a dispetto delle più o meno subdole campagne di denigrazione, che da certa stampa continua a farsi ai loro danni ». E mi raccomandava perciò di coltivare le relazioni della S.S.V. con

---

(1) Cfr. « Notiziario alpino », n. 20, Roma, nov. 1938.

l'Ispettorato delle Truppe Alpine e la collaborazione al « Notiziario ». Ma poi, con lo scoppio improvviso della seconda guerra mondiale, tutto andò a farsi benedire; e non ci fu più da parte mia alcuna collaborazione al « Notiziario Alpino ». Anche perché già collaborava regolarmente al « Notiziario » Davide Jalla, allora maggiore degli Alpini.

Perciò in questi ultimi anni, in seguito al fortunato ritrovamento dell'Atto di matrimonio di Davide Michelin negli Archivi della Svizzera, e degli Atti di nascita della famiglia paterna del Michelin in quelli della Chiesa di Torre Pellice, ho ritenuto di dover rivedere la questione della paternità della « canzone dell'Assietta », aggiungendovi alcune considerazioni allora lasciate da parte, e i nuovi dati recentemente raccolti.

Perciò, dopo le varie ricerche eseguite negli Archivi delle Chiese valdesi di Bobbio, Villar e Torre Pellice, cercherò di aggiungere allo studio di un quarantennio fa, alcuni più sicuri dati e più dettagliate notizie su le origini e le vicende di questa canzone popolare e del suo autore, ritenuto volta a volta valdese, valsusino, pragelatese, savoiardo. Si potrà così cercare di determinare, sulla base di tutti gli elementi a nostra conoscenza, qual è la regione che a buon diritto può compiacersi, ed anche onorarsi, di aver dato i natali all'autore della « Chanson de l'Assiette ».

Varie edizioni della canzone.

Facciamo anzitutto un po' di storia sulle varie edizioni note della più che bisecolare canzone, le cui note guerresche, prima della guerra 1915-1918, ancora si udivano echeggiare nelle vallate del Pinerolese, in occasione di sagre paesane e di particolari solennità patriottiche, e il cui testo si trovava, 50 anni fa, in tutti i *libre dë chansoun* manoscritti, che, nei tempi passati, si rinnovavano, o completavano, da una generazione all'altra, in ogni borgata delle Valli.

La « Chanson de l'Assiette » sembra essere stata pubblicata la prima volta per intero nel 1855, da Norberto Rosa su « Il Cimento » (2). E' la lezione seguita dal Bollea in *1706-1906. Bricherasio* (3), e dallo Sticca stesso, anche se essa è più scorretta, ad es. di quella datane dal Pittavino, nella sua *Storia di Pinerolo e del suo Circondario* (4).

Il Bollea ristampò la canzone nella sua ampia *Storia di Bricherasio* (5), correggendo qua e là la precedente lezione e dando inoltre alcune varianti dei testi del Rosa e del Pittavino. Egli riporta la storiella alquanto inverosimile del Rosa e dello Sticca (già accennata), senza al-

---

(2) Cfr. « Il Cimento », Rivista di scienze, lettere ed arti, sez. III, III, Vol. VI, pp. 146-147 (Torino 1855).

(3) Cfr. *1706-1906. Bricherasio,* Numero unico, edito in occasione del bicentenario della nascita del generale G. B. Cacherano di Bricherasio, Pinerolo 1906.

(4) Cfr. A. Pittavino, *Storia di Pinerolo e del suo Circondario,* Pinerolo 1886.

(5) Cfr. L. C. Bollea, *Storia di Bricherasio,* Torino 1926.

cuna critica, anche sommaria, sulle fantasiose avventure occorse al supposto autore della canzone. Vale perciò la spesa di riferire per intero la fantasiosa storiella.

Il cieco nostro canzoniere, per certi suoi affari, era solito recarsi a Briançon. Un giorno che stava rifocillandosi in un'osteria, venne avvertito da un amico che alcuni giovani francesi, consapevoli della sua venuta, ma non conoscendolo di persona, pur ritenendolo come l'autore della nota canzone, stavano aspettandolo fuori città, per dargliele di santa ragione.

Che fa il nostro cieco?

Mentre con la sua cavalcatura si mette in cammino, trae di tasca un pugno di monete, si toglie il berretto, facendovi cadere a una a una, dopo averle ben bene osservate, le sue monete. E ciò continua a fare fin ch'egli stima essere abbastanza lontano dalla città e quindi fuori di tiro dei suoi poco benevoli inseguitori; i quali rimasero così delusi e scornati ».

Quel che non spiegano né il Rosa né il Bollea, è come mai una persona cieca potesse contemporaneamente e per lungo tempo guidare la sua mula, tenersi in arcioni, tenere il proprio copricapo in mano e palpare le sue monete... con due mani sole! E se voleva recarsi in tale città che dista da Sauze d'Oulx tra i 25 e i 30 Km., come mai era così poco conosciuto, lui cieco e la sua mula, da sfuggire tanto facilmente a un manipolo di giovinastri che l'attendeva al varco?

Ma torniamo alle varie edizioni della nostra canzone, della quale venne anche divulgata una edizione popolare su foglio volante, stampata senza data a Pinerolo (« Lib. Edit. frat. Bianco »), che riproduce su per giù il testo del Pittavino, con molti errori tipografici in più.

Nel 1929 la canzone è stata pubblicata da T. Balma e A Ribet su il « Giornale del Pinerolese » e poi inserita in *Vecchie canzoni della nostra terra* (6). Edizione non solo più completa, ma anche più corretta delle precedenti.

Degli storici e studiosi valdesi che si sono in qualche modo interessati alla battaglia dell'Assietta e alla relativa canzone, il Muston fu il primo a ritenere verosimile attribuirne la paternità ad un soldato valdese, un Michelin, che « sembrava » essere stato « quasi cieco ». Mentre il Rosa sarebbe stato il primo ad attribuirne la paternità ad un abitante della valle di Susa (7), seguito poi dal Bollea e dallo Sticca, ecc. Per Al. Pittavino, l'autore della canzone era un pragelatese, senza però portarne alcuna prova. L'attribuzione della canzone ad un savoiardo è dovuta allo studioso francese J. Tiersot, nell'importante sua opera sulle Canzoni popolari delle Alpi francesi. (8). Ma dato il particolare e vivace spirito satirico antifrancese della canzone, essa ci sembra più dubbia e inverosimile delle precedenti.

---

(6) Cfr. T. Balma - A. Ribet, *Vecchie canzoni della nostra terra*, 2 voll., Pinerolo 1930-31.

(7) Cfr. N. Rosa, *La battaglia dell'Assietta*, in « Il Cimento » cit., 1855.

(8) Cfr. J. Tiersot, *Chansons populaires des Alpes françaises*, Grenoble 1903.

Chi è l'autore della « Chanson de l'Assiette »?

Quale dei vari autori valligiani, proposti o supposti, può essere considerato il più probabile?

La risposta a questo interrogativo verrà da sé, quando avremo esaminato da vicino le notizie, i dati e documenti che possediamo circa la vita e l'attività letteraria dell'oscuro aedo al quale dobbiamo i versi, e assai probabilmente la musica della popolarissima canzone, che sembra modellata, secondo i musicologi F. Ghisi e E. Tron, su un'antica marcia militare del secolo XVIII (9).

Notiamo intanto che a coloro che attribuiscono la canzone ad un valsusino, a un pragelatese, o addirittura ad un savoiardo, la popolazione valdese delle Valli pinerolesi, per antica e non smentita tradizione, obietta che la canzone dell'Assietta è opera del bardo settecentesco Davide Michelin, della val Pellice (Bobbio), dove i cognomi Michelin e Michelin Salomon hanno dato dei martiri non solo, ma ministri, maestri, ufficiali, sindaci, consiglieri nella comunità ecclesiastica e in quella civile; cognomi tuttora frequenti in tutta la valle.

Aggiungiamo il fatto che nella parte occidentale del territorio comunale di Torre Pellice, confinante con quello del Villar, quasi ai piedi del roccione di Castelluzzo, si trova una borgata dal nome *lî Michalin*, ad indicare che essa è stata in origine abitata, se non costruita, da famiglie di tal nome, provenienti dalle comunità vicine di Bobbio o di Villar; ove nella prima, il nome di famiglia Michelin, o Michialino, compare almeno dal 1533 e in una transazione del 12 aprile 1557.

Contro la stravagante o romantica storiella del Rosa, sempre ripetuta dai successivi scrittori che si sono occupati della canzone, i valdesi oppongono i preziosi dati biografici desunti, sia dalle opere stesse del popolare cantautore della prima metà del Settecento, sia dai Registri delle Chiese sopra ricordati.

Nessun dubbio esiste fra la popolazione valdese sulla identità del poeta soldato Davide Michelin col celebratore e cantore della battaglia dell'Assietta. I più vecchi abitanti della valle del Pellice concordano nell'indicare quale luogo di nascita del loro conterraneo la regione dei Garnier, a metà strada fra Villar e Bobbio Pellice, a poca distanza dalla strada di fondovalle.

Le più note canzoni del Michelin.

Negli Archivi della Biblioteca Valdese e della Società di Studi Valdesi, sono raccolte e conservate diverse altre canzoni di carattere storico militare del Michelin, al quale sono attribuite canzoni di carattere storico valdese relative alle « Pasque piemontesi », all'« Esilio », al

(9) Cfr. F. Ghisi - E. Tron, *Anciennes chansons vaudoises*, Torre Pellice 1947.

« Rimpatrio »; all'« Assedio di Torino del 1706 », ecc. (10). Tutti avvenimenti ai quali non ha potuto partecipare il Michelin, probabilmente nato nell'ultimo decennio del XVII secolo. Egli s'interessò relativamente poco anche agli avvenimenti della guerra di « Successione di Polonia » (1733-35) e forse unicamente alla presa di Phili(pp)sburg. nel Baden. Mentre la sua produzione più nota è quella che tratta degli eventi più importanti della guerra di « Successione d'Austria », alla quale egli poté in qualche modo prender parte: l'assedio di Cuneo, la presa di Genova, la battaglia dell'Assietta: l'avvenimento più celebre ed importante di tutta la guerra perché l'ultimo, combattuto alle frontiere del territorio valdese con la Francia, e perché concluse il lungo periodo delle guerre sabaude nella prima metà del '700, e portò alla pace di Aquisgrana.

Fra queste ultime canzoni storico militari del Michelin noteremo le seguenti:

a) *La prise de Phili(pp)sbourg,* che rievoca un episodio accaduto all'inizio della guerra di Successione di Polonia, riguardante il momento in cui questa cittadina nel Granducato del Baden, al nord di Kalsruhe, si arrese nel 1734 alle truppe franco-piemontesi, non avendo, la città assediata, potuto essere tempestivamente liberata dagli austro-imperiali (11).

Il prof. F. Ghisi che si è occupato di due testi della canzone, uno di tre strofe e l'altro di dieci, ha ipotizzato che il Michelin ha potuto partecipare nelle « compagnie franche », composte di miliziani valdesi e piemontesi, alla resa di questa città presso il Reno. Infatti, nella canzone che celebra l'episodio, si legge nell'ultima strofa:

Oh! venez tous en ce jour
écouter la chanson de Phili(pp)sbourg;
c'est Michelin qui vous la fit faire;
il vous la chante à bon marché:
c'est pour boire à votre santé.

L'altra lezione più corretta dice invece:

... la chanson de Phili(pp)sbourg
c'est Michelin qui vous la chante:
il ne vous la vend que pour un sou,
Monsieur; ce n'est que pour boire un coup.

Dove è messo in evidenza, piuttosto che la composizione, la diffusione della canzone mediante un foglio volante, e la sua esecuzione con il canto, girovagando da una zona all'altra, come verosimilmente poi fece il Michelin per il resto della vita.

b) *Le siège de Coni,* è un arguto dialogo che l'autore immagina di avere col comandante delle truppe francesi (Luigi Francesco di Borbone, principe di Conti), assedianti Cuneo nel 1744, durante la guerra di Suc-

(10) Cfr. A. Armand Hugon, *Le milizie valdesi al XVIII secolo,* Torre Pellice, SSV, 1947.

(11) Cfr. F. Ghisi, *Le fonti musicali in Piemonte di alcuni canti narrativi popolari,* in « Atti del VII Congresso Nazionale delle Tradizioni popolari, a Chieti », Chieti, 4-8 sett. 1957.

cessione d'Austria. Gli ricorda che non possiede né gli uomini, né i mezzi, né soprattutto la scienza militare occorrente per conquistare quella città, validamente difesa dal generale Federico Leutrum, che fu perciò, da Carlo Emanuele III, insignito del titolo di « Governatore a vita » dell'eroica città (12).

c) *Le siège de Gênes*, in cui il Michelin dimostra quale errore abbiano commesso i genovesi a parteggiare per i franco-spagnoli; poiché le truppe austro-piemontesi riuscirono a far capitolare la città (5 settembre 1746) (12).

Da notare, anche in questo canto, l'ultima strofa che precisa:

L'on disait bien, de par le monde,
que Michelin était mort pour certain.
Ils ont menti, car le voici
à quoi il peut encor répondre:
il chante encore,
marque qu'il n'est pas mort.

d) *La chanson de l'Assiette*, (19 luglio 1747) che ricorda la contrastata vittoria degli austro-piemontesi contro i francesi al comando di Carlo Augusto Fouquet, cav. di Belle-Isle, maresciallo di Francia, sul famoso colle omonimo, che mette in comunicazione la valle di Pragelato con quella di Susa. In questo celebre episodio conclusivo della guerra di Successione austriaca, le truppe sabaude e le milizie locali si trovarono di fronte alle truppe francesi che avevano lasciato tristi ricordi nella regione valdese durante la guerra di sterminio del 1686: il che spiega in parte l'animosità antifrancese della canzone sulla battaglia dell'Assietta.

La canzone dipinge con efficacia la dura lezione inflitta agli invasori in quella giornata che vide la perdita di migliaia di valorosi soldati e la morte del loro stesso comandante, il cav. di Belle-Isle, « vaillant guerrier ». Aggiungiamo, a proposito del durissimo combattimento dell'Assietta, che solo un valdese poteva scrivere versi come questi:

Six mille fantassins
y ont perdu la vie,
voulant tremper leurs doigts
dans l'Assiette aux Vaudois.

Versi che appaiono oscuri ed inspiegabili se vengono attribuiti a un savoiardo o a un segusino; mentre cessano di costituire un enigma, in bocca a un valdese. Sia perché l'alta valle del Chisone fu popolata da valdesi fino al 1698 e al 1730, quando vennero tutti espulsi dal cieco furore antiprotestante di Luigi XIV e di Vittorio Amedeo II; sia perché fra le truppe che più valorosamente avevano sostenuto l'urto irruente dei francesi al Gran Serin, vi erano alcune compagnie di valdesi: le sole che, secondo il Peracca, osarono al cader della notte, (perché atavicamente abituate alla guerriglia notturna) uscire dai loro ripari per contrattaccare gli assalitori e inseguirli con le baionette alle reni, fin verso Sauze d'Oulx (13).

(12) Cfr. T. Balma - A. Ribet, *op. cit.*, vol. II, pp. 42-49.
(13) Cfr. Rev. don L. F. Peracca, *L'Assietta.*

Aggiungiamo infine che nelle valli valdesi si è a lungo continuato a cantare questo rude canto guerriero intorno ai falò che, la vigilia del 17 febbraio, festa della emancipazione civile dei valdesi, si accendono dal 1848 ai margini di ogni villaggio, anche il più sperduto. Al punto che a distanza di oltre 200 anni dalla battaglia, è stato possibile registrarne la melodia, pubblicata insieme al testo critico più corretto e più completo che oggi si conosca, nella già citata raccolta *Anciennes chansons Vaudoises.*

Questa, che è la più nota e la più popolare delle canzoni patriottico-militari del Michelin, è ricca di brio e di entusiasmo guerriero che non poco ha contribuito a far conoscere in tutto il Piemonte le vicende del combattimento dell'Assietta.

Non ha questo attaccamento ad una canzone priva di meriti letterari un suo significato, e non è forse un'altra prova della « nostralità » della canzone il fatto che non è mai stata dimenticata nelle nostre vallate?

Speriamo perciò di avere in queste pagine esaurientemente dimostrato che l'autore della « Chanson de l'Assiette » è il bardo valdese Davide Michelin, nativo di Bobbio in val Pellice, morto a Pomaretto in val Perosa, due anni e nove mesi dopo la celebre battaglia.

Giudizi di studiosi sulla canzone.

Fra gli studiosi che si sono, dopo il Muston, interessati al Michelin, o che hanno espresso un loro giudizio sulla Canzone dell'Assietta, c'è lo scrittore francese J. Perreau (14), che nella rinomata sua opera in tre volumi *L'Epopée des Alpes,* aveva con perspicacia, intuìto e indicato da quale regione poteva essere originario, chi aveva cantato « le désastre français de l'Assiette ». Poiché l'autore, osserva egli, « rispecchia l'odio fanatico dei discendenti di quei soggetti protestanti della Casa Savoia che Vittorio Amedeo II aveva perseguitato per ordine di Luigi XIV; e la canzone popolare, offensiva per i francesi, è stata ispirata da un sentimento di vendetta ».

Anche il Tiersot, noto scrittore francese del secolo scorso, nella sua celebrata opera *Canzoni popolari delle Alpi francesi,* riproducendo tre canzoni di un Michelin, o Micholin, accenna agli scherzi di stile popolare circa una Assietta (un piatto), intorno al quale girano i francesi senza potersene impadronire: ciò che le dà una certa unità di concezione. E ne deduce, erroneamente però, che potrebbe trattarsi di un savoiardo del secolo XVIII, che canta la gloria del suo Signore, anche se con versi falsi e piatti ; ma dimostra di essere poeta popolare, non ricercando la rima e conservando la semplice assonanza tradizionale. An-

(14) Cfr. Cap. J. Perreau, *L'Epopée des Alpes,* 3 voll., Paris 1903.

ch'egli giudica la canzone « très hostile au français », celebrandone la sconfitta.

Lo storico valdese A. Muston (15), alludendo alla canzone dell'Assietta, nota semplicemente che essa era stata scritta in cattivo francese, che era stata verosimilmente composta da un soldato valdese, che non era altro che un gioco di parole intorno al nome del campo di battaglia e che l'autore, Michelin, sembra sia stato un bardo quasi cieco.

T. Gay (16) accennando nella sua *Histoire des Vaudois* al « bardo valdese », scrive che durante gli anni che vanno dal 1745 al 1755, egli andava componendo e cantando le sue canzoni sui grandi eventi patriottici della storia piemontese, per guadagnarsi di che vivere, essendo egli quasi cieco. Ed è stato pure lui a modificare il nome della casata dell'autore della canzone sulla battaglia dell'Assietta, asserendo che fu un Michelin Salomon, anziché un Michelin, figlio di Giuseppe, invece di Giovanni, non più di Bobbio, ma del Villar. Mentre, come si è visto, il documento più antico che per ora conosciamo, quello del suo matrimonio con Maddalena Soguel (18.1.1724), riguarda un Davide, figlio di Giovanni Michelin « aveugle » di Bobbio, della valle di Luserna, in Piemonte.

Il pastore A. Jahier, nell'opuscolo su *Il Villar nella storia valdese*, segue il Gay, parlando anch'egli di un Michelin Salomon, anziché di un Michelin, « qui paraît avoir été aveugle » (17). Tale supposizione, già emessa dal Muston, ci sembra equivoca o imprecisa: perché il Michelin, narrando nella sua ultima « complainte » la sua prigionia nelle carceri di Pinerolo, scrive che « vede venire » verso la prigione sua moglie e suo fratello per fargli visita.

E' probabile perciò che l'epiteto di « aveugle » debba considerarsi come un semplice esempio di « blasone popolare », forse di famiglia, come usavasi un tempo; o di un « nome di guerra » che si continuò ad attribuirgli nella vita civile. Comunque, non con il significato di orbo, di cieco, ma piuttosto di guercio, di strabico, di « borgne » in francese, di persona cioè che ci vede distintamente solo da un occhio.

e) Ricordiamo infine l'ultima sua composizione pervenutaci e che va quindi considerata il suo testamento spirituale: la « Complainte de Michelin » (18). Non è più un canto guerriero come i precedenti, ma un monologo autobiografico, un verbale di quanto gli accadde durante le settimane della sua doppia prigionia ed inquisizione nelle carceri di Perosa e di Pinerolo, dove era stato sottoposto non solo ai disagi legati alla carcerazione, ma soprattutto a molestie, inganni e minacce per carpir-

---

(15) Cfr. A. Muston, *L'Israël des Alpes. Histoire des Vaudois et de leurs colonies*, Paris 1879-80, T. IV.

(16) Cfr. T. Gay, *Histoire des Vaudois...*, Florence 1912, p. 301.

(17) Cfr. A. Jahier, *Le Villar dans l'histoire vaudoise*, Torre Pellice 1914.

(18) Cfr. T. Gay, *Un barde vaudois d'il y a 150 ans: David Michelin Salomon, de Boby*, in BSHV, n. 23, 1906, pp. 109-112.

Notiamo qui che tutti coloro che, dopo il Gay, si sono interessati a Davide Michelin e all'opera sua, compreso lo scrivente, hanno seguito l'errore di T. Gay, scrivendo che il nostro personaggio era figlio di Giuseppe Michelin Salomon, anziché di Giovanni Michelin, come oggi si deduce da tutti i documenti d'archivio trovati e pubblicati.

gli l'abiura della sua fede religiosa. Essa contiene fra le altre le seguenti strofe che non lasciano dubbi sull'origine, sulla fede religiosa e, dopo la battaglia dell'Assietta, sulla occupazione abituale del Michelin:

Quelques uns me donnaient — des raisons malhonnêtes;
les autres me disaient: — la « Chanson de l'Assiette »
ne la chantez-vous plus — avec votre violon?
Chantez, vous gagnerez — deux ou trois picaillons.
. . . .
Que peut-il avoir fait, — ce pauvre misérable,
pour être renfermé — dans ce lieu pitoyable?
Les autres répondaient: — c'est pour avoir vendu
les livres des « barbets », — qui étaient défendus.
. . . .
Puisqu'il ne veut pas — changer de religion,
on va le laisser là, — périr dans la prison.
. . . .

Press'a poco questo, il contenuto del breve studio apparso 44 anni fa sul « Notiziario Alpino ». Oggi, siamo in grado di parzialmente completare la prima parte dell'attuale ricerca, con nuovi e preziosi dati anagrafici sulla famiglia Michelin, pur se ancora incompleti, ricavati dai documenti recentemente rintracciati in alcuni archivi valligiani.

Imprigionato e inquisito.

La « complainte de Michelin » è stata pubblicata la prima volta da T. Gay. Lo storico ci avverte che al canzoniere manoscritto del Michelin Salomon che egli ebbe la fortuna di poter consultare, mancavano i primi 14 numeri e che ne rimanevano circa un centinaio, più o meno leggibili; e che le canzoni erano spesso firmate « faite par moi, David Michelin ». Perciò se il canzoniere fosse stato del nostro poeta soldato, questa precisazione sarebbe inutile e non dovrebbe recare alcuna data posteriore al 1750; e il Michelin non avrebbe dovuto diventare Michelin Salomon, di Giuseppe, anziché di Giovanni, e del Villar, invece di Bobbio: dati che non si possono riferire al nostro cantastorie solitario, improvvisamente scomparso dalla scena del suo mondo valligiano, il 14 maggio 1750.

Il Gay aggiunge che la « complainte » è di speciale interesse, perché racconta la carcerazione di un valdese per causa di religione, nell'anno 1752.

In seguito la « complainte » fu pubblicata da G. Tourn (19), che nella breve prefazione alla sua raccolta, riferisce di averne prese alcune nel manoscritto del Michelin Salomon, che essa dice datato del 1751;

(19) Cfr. G. TOURN, *Recueil de vieilles chansons et complaintes vaudoises*, Torre Pellice 1914.
La sig.a Tourn, in un suo biglietto del 1943 allo scrivente, precisava che detto manoscritto apparteneva alla famiglia dell'anziano Rivoire, di Rorà, il quale se lo era lasciato portar via da turisti prussiani, « il y a quelques années seulement ».

mentre la prima canzone della sua raccolta porta la data « Les Garniers-Bobi (1752) ».

Questa confusione di date sbagliate conferma il sospetto, o il dubbio, che il canzoniere consultato dal Gay e dalla Tourn sia stato semplicemente una copia, un esemplare dei numerosi quaderni o libri o registri di canzoni, nel quale erano state progressivamente trascritte altre canzoni, dopo la prigionia e la morte del Michelin: con l'aggiunta, al nome del nuovo copista, della data di trascrizione, come si nota in altre raccolte manoscritte.

Solo nel 1948 la ricordata « complainte » venne pubblicata criticamente, parole e musica, col patrocinio della Società di Studi Valdesi, in *Anciennes chansons vaudoises*, già ricordate.

A questo punto riteniamo che la « Complainte de Michelin », di ben 38 strofe, meriti di essere esaminata meno affrettatamente di quanto lo sia stato finora, per scoprire e capire i motivi del sequestro e della rigorosa prigionia e inquisizione del suo autore.

(1-3) Come ci precisa lo stesso Michelin, egli venne arrestato dai soldati del re a Pomaretto, dopo un viaggio in val Germanasca. Da lì fu condotto nella vicina Perosa davanti al Giudice. Venne perquisito, spogliato di tutto, interrogato e poi rinchiuso in prigione, e ivi abbandonato al freddo, senza cibo, senza nulla per coprirsi. Si trovò così di colpo in mezzo a gente ostile ,abbandonato da parenti ed amici [evidentemente ancora ignari del suo arresto].

(4-6) Ogni mattina, ragazzi e curiosi di Perosa venivano ad intervistarlo e a deriderlo, chiedendogli: « Come avete trascorso la notte? Avete dormito bene? Non cantate più la « Canzone dell'Assietta? »

(7-10) « Se si facesse "cristiano", diceva qualcuno, sarebbe subito liberato. Ma poiché non vuol cambiar di religione, lo si lascierà morire in carcere ». Che mai avrà fatto quel misero, per essere così duramente trattato? », dicevano altri. « Ha spacciato libri eretici » rispondeva qualcuno. « Cosa gli capiterà allora? ». « Lo si farà condannare a morte. Se invece si farà cattolico, sarà liberato; frati e preti si rivolgeranno al Re per farlo liberare ».

(11-19) Tali discorsi, nella miserabile condizione in cui si trovava, lo gettano nella disperazione; sente che le sue forze l'abbandonano, si ritiene perduto, già votato alla morte. Ma poi, a poco e poco riprende fiducia, sa che colui che si confida nel Signore non può perire. Nel suo abbattimento e nella sua solitudine c'è infine qualche anima caritatevole che gli reca un bicchier d'acqua e un tozzo di pane che egli, nell'eccesso del dolore, non può inghiottire. Qualcuno, impietosito, gli reca allora un brodo caldo e una tazza di vino; gli viene pure recata una vecchia coperta per avvolgere i suoi piedi piagati dal freddo.

(20-21) Nella perquisizione subìta al suo arresto, aveva salvato i bottoni della sua camicia, che erano d'argento [forse ricoperti di stoffa,

come si usava]. Li sacrifica per farsi recare cibo e bevanda, che lo rinfrancano momentaneamente. Sicché egli trova la forza di buttar giù alcuni appunti per la sua canzone o il suo lamento.

(22-27) Qualche giorno dopo, egli è condotto dal Castellano del borgo, alla presenza di preti che cercano di convertirlo: « Se non rinnegate la vostra religione, si procederà giuridicamente e con rigore contro di voi, e finirete i vostri giorni in carcere: saranno confiscati i vostri beni e la vostra casa ». Egli risponde che la sua casa è nei cieli e che non teme di perdere la vita. Allora, trovandolo così radicato nella sua fede, non gli si chiede più di cambiare di religione, ma viene trasferito a Pinerolo e rinchiuso in una orribile prigione, con gente miserabile ivi tenuta in catene.

(28-30) Anche qui, come a Perosa, è chiuso in prigione senza avere né mangiato, né bevuto alcunché, senza alimenti, senza mezzi per procurarsene. Stava per venir meno, quando un venerdì « vede venire » sua moglie e un suo fratello a fargli visita.

(31) La domenica successiva suo fratello e suo genero; ma il carceriere brutalmente li scaccia e non li lascia entrare; anzi, non concede loro neppure di vederlo e di parlargli. La sua delusione è grande e solo il pianto riesce a dargli un po' di sollievo.

(32-33) La sua disperazione cresceva e si rinnovava ogni volta che sua moglie, quando si recava fino a Pinerolo per fargli visita, non poteva né vederlo, né parlargli. In tale stato di prostrazione e di sconforto, il Michelin, come già gli era capitato a Perosa, cade in deliquio e perde la conoscenza. E quando tenta di muoversi, cade al suolo lungo disteso. Lo ritengono morto.

(34) Qualche giorno prima, gli avevano chiesto con ingannevole cortesia: « Non siete contento di vivere da cattolico? Lo avete promesso uno di questi giorni passati. Così dovete fare per riavere la libertà ».

(35-36) Alle sue vivaci proteste e denegazioni, rispondevano: « Non fate lo sciocco! se volete uscire di prigione, dovete trar profitto di questa unica occasione che vi è offerta ». Il povero carcerato inquisito è affranto dalla sua situazione e confida solo più nella mano soccorritrice del Signore.

(37-38) Poi accadde l'incredibile: una mattina egli ode una voce che gli dice: « Michelin, sarete lasciato libero ». Infatti, inaspettatamente, gli fu aperta la porta del carcere ed egli poté ringraziare il Signore che lo aveva protetto e che egli prega di benedire quelli che nella sua prigionia, gli avevano dimostrato comprensione e carità.

Ma prostrato com'era dalla sua prigionia rigorosa e parsimoniosa, e soprattutto dal duplice processo inquisitorio al quale era stato sottoposto da parte dell'Autorità religiosa presso il Castellano di Perosa e

nelle prigioni di Pinerolo, egli non ebbe più le forze per raggiungere la propria casa ed i familiari che abitavano alla Torre. Dovette quindi essere ricoverato a Pomaretto nella casa ospitale di Bartolomeo Coucourde, (forse coetaneo del Michelin) e, per lungo tempo, « anziano » della Chiesa di Pomaretto, dove lo colse la morte liberatrice.

Le Valli verso la metà del 1700.

Per renderci più chiaramente conto di quanto siamo venuti riferendo sulle ultime vicende di Davide Michelin, non sarà forse inutile ricordare l'aria che si respirava in quegli anni alle Valli e quello che stava succedendo in campo religioso e civile nel bigotto e retrogrado Stato sabaudo.

Fin dal 1730 la introduzione di libri religiosi dall'estero alle Valli era stata severamente regolata dallo Stato. I valdesi dovevano scegliersi un distributore ufficiale di tali libri importati, il quale doveva giurare nelle mani del Gran Cancelliere di distribuirli unicamente ai valdesi. Contravvenendo a tale divieto egli incorreva per ogni infrazione nella pena di 50 scudi d'oro. Incorreva nella medesima pena pecuniaria ogni valdese che distribuisse o vendesse a un cattolico libri religiosi destinati solo ai valdesi (20).

Qualche anno più tardi, nel 1743, era stato inaugurato nella città di Pinerolo l'« Ospizio dei catecumeni », destinato ad accogliere gli abitanti delle Valli che volessero abiurare la loro religione. Due anni dopo, erano stati trasferiti da Torino nel predetto Ospizio, ingrandito ed arricchito, i 40 ospiti dell'« Albergo di virtù », destinato fin dal 1679, dalla Reggente Maria Giovanna Battista, madre e tutrice di Vittorio Amedeo II, « ad accogliere i convertiti al cattolicesimo provenienti dalle valli bagnate dal Pellice, dall'Angrogna e dalla Germanasca ».

Inoltre, il 21 dic. 1748, dal papa Benedetto XIV era stato elevato al nuovo vescovado di Pinerolo, al posto dell'antica Abbazia di S. Maria, il prevosto di Oulx, Mons.r Giovanni Battista d'Orlié de Saint Ynnocent: come colui che « avrebbe, con l'opera fruttuosa della fede cattolica rivelato la verità agli eretici dimoranti oggi nelle valli, e con l'aiuto di Dio, li avrebbe ricondotti dagli errori della malvagità ereticale alla via della salvezza ».

Grandi feste e molte speranze erano sorte a Pinerolo durante tutto il 1748 e il 1749 per l'avvenuta erezione del vescovado e per l'ingresso del vescovo in diocesi. Il quale vescovo, già il 25 gennaio 1750, nella sua prima quaresima, a proposito del digiuno, che pur non essendo di istituzione divina è però di origine antichissima, così esprimeva con frase

(20) Cfr. M. Viora, *Storia delle leggi valdesi di Vittorio Amedeo II*, Bologna 1930, p. 341.

lapidaria il suo zelo apostolico: « l'église le veut, l'église l'ordonne, et c'est assez » (21).

Tutto questo aveva naturalmente portato ad una intensificazione dei tentativi di rapimenti di fanciulli valdesi per inviarli all'Ospizio dei Catecumeni, ma anche a tentativi eseguiti per spingere, con pretesti, lusinghe, abusi, arbìtri, minacce e sequestri, persone adulte alla conversione o all'abiura.

Non sarà perciò inutile segnalare alcuni di tali tentativi in val Germanasca (22), nei due anni successivi alla battaglia dell'Assietta, di cui non si conosce l'esito finale.

a) Il 24.4.1978 è denunziato a Pinerolo, dal parroco di Massello (scavalcando l'autorità del Tribunale di valle, sedente a Perrero), il ministro religionario di Massello e Maniglia, Giacomo Peyran; il quale, dice la denuncia, « in compagnia di altre tre persone passava in un prato al di sopra della Chiesa cattolica con lor cappello in testa, mentre si svolgeva la processione del SS. Sacramento al modo solito »;

b) due mesi dopo, il 14.6.1748, era il parroco di Faetto e Riclaretto ad accusare il ministro Davide Léger [che nel 1748 era Moderatore delle chiese valdesi], di aver fatto tagliare due piante di « verna » in una pezza di prato spettanto alla parrocchia [attigua ad altra pezza appartenente alla famiglia Léger];

c) il 3.3.1749, il prevosto di Chiabrano e Maniglia denuncia Giovanni Enrico Ribet e Maddalena e Giovanna, figlie del cap. Frairìa, perché il primo non si era tolto il cappello e le altre non avevano cessato di ridere mentr'egli portava il « venerabile » ad una Bertalmio di Maniglia;

d) il mese successivo, il 14.4.1749, è il Procuratore fiscale che denuncia al Tribunale una Giovanna Barale, religionaria di Maniglia, perché durante una « veglia » nella stalla di Pietro Bertalmio, cattolico, aveva detto « che erano sempre le stesse [persone] che si confessavano », e questo era dispregio contro la religione cattolica;

e) infine, molto probabilmente nei primi quattro mesi del 1750, forse fine aprile e inizio maggio, la straordinaria disavventura del sequestro, dell'imprigionamento, della duplice stressante azione inquisitoria nei riguardi del menestrello valdese Davide Michelin.

Sono fra il 1748 e il 1749, da parte delle autorità ecclesiastiche e civili, quattro denunce, e un arresto a Pomaretto in val Perosa, per presunte infrazioni alle leggi vessatorie e restrittive del passato. Leggi che, com'è ben noto, erano decadute per l'Editto del 23 maggio 1694, col quale Vittorio Amedeo II aveva ridato ai valdesi la loro Carta fondamentale di tolleranza. Ma sulla fine del suo lungo regno egli ne aveva modificato in peggio il tenore, con l'Editto 20.6.1730 e, in pari data, con la

(21) Cfr. P. Caffaro, *Notizie e documenti della Chiesa pinerolese*, Pinerolo 1893, vol. III, pp. 164 e 463.

(22) Cfr. Registri, o quaderni, delle « Denunzie e querelle » tenute nel Tribunale della valle di San Martino, riguardante un periodo discontinuo di una trentina d'anni circa, del secolo XVIII Archivio S.S.V., Torre Pellice. Cfr. BSSV, n. 151, 1982.

« Istruzione al Senato del Piemonte ecc. » in tal modo rimettendo in vigore tutti gli antichi editti restrittivi e le angherie contro i valdesi e i religionari delle Valli.

Davide Michelin fu la vittima più popolare di tale stato di cose e della particolare situazione creatasi alle Valli nella prima metà del Settecento.

Dati anagrafici della famiglia Michelin.

Del Michelin, si sapeva finora unicamente che egli aveva un fratello, la moglie, un genero e quindi una figlia: presumibilmente ammalata, o già morta, quand'egli venne catturato e imprigionato, poiché essa non venne mai a trovarlo durante la sua detenzione a Perosa e a Pinerolo.

Oggi, in seguito a complesse recenti ricerche, e grazie a un documento degli Archivi di Stato di Neuchâtel e a quelli reperiti negli Archivi delle Chiese di Torre e di Bobbio, è possibile chiarire un po' meglio il suo stato di famiglia.

Il documento che (tramite il Sig. J. Picot, di Ginevra, che avevo interessato alle mie ricerche su Davide Michelin) mi è stato trasmesso dal Bibliotecario Archivista di Stato, Sig. J. Courvoisier, è tratto dal Registro dei matrimoni della parrocchia di Fontaines et Cernier (1685-1813, p. 8), ed è del tenore seguente:

« 1724. David fils de Jean Michelin Aveugle de Boby dans la vallée de Luzerne en Piedmont, et Madeleine fille de Samuel Soguel de Carnier ont été espousés le 18 janvier ».

Maddalena Soguel, continua la lettera del Sig. Courvoisier, era sicuramente stata battezzata il 4 giugno 1699, nella medesima parrocchia; ma l'iscrizione lapidaria non dà il nome della madre. Quest'ultima, molto verosimilmente era una Maria Perret, che sposò Samuele Soguel, sempre nella stessa località di Cernier, il 1° ottobre 1695 (senza che l'atto di nascita aggiunga altri particolari). La famiglia Soguel era originaria del villaggio di Cernier ed alcuni dei suoi membri possono essere stati iscritti nella borghesia di Valangin, che nel 1750 contava 180 abitanti e che fu capoluogo dell'antica signoria locale (23).

I documenti ufficiali che interessano Davide Michelin, da noi attentamente esaminati nell'Arichivio della chiesa di Torre Pellice, registrano la nascita e il battesimo di tre suoi figli: Giovanni, Pietro e Giovanni Pietro. Essi ci consentono quindi di collocarlo in un suo ambiente familiare un po' più preciso di quello finora conosciuto, e di arguire che la sua esistenza è stata piuttosto breve e travagliata, e la sua famiglia prematuramente dispersa o scomparsa, prima della sua repentina morte. Documenti tutti che, come quello dell'Archivio di Stato di Neuchâtel, so-

(23) Cfr. Lettera del 22 maggio 1979 dell'Archivista di Stato di Neuchâtel, Sig. J. Courvoisier, al Sig. J. Picot, ai quali va il mio vivo ringraziamento per la loro cortesia e sollecitudine nei miei riguardi.

pra ricordato, nonché quello della chiesa di Pomaretto, che registra la di lui morte, riguardano sempre la stessa persona, e cioè « David Michelin, de Jean, o fu Jean, aveugle, o l'aveugle, de Boby ».

Dai Registri, o Atti di nascita e di battesimo, di sepoltura e di matrimonio della Chiesa di Torre Pellice, ricaviamo la conferma che il padre di Davide si chiamava Giovanni. Egli si era trasferito da Bobbio a Torre intorno al 1724-25: se non con tutta la famiglia, almeno col figlio Davide che, appena due anni dopo il suo matrimonio in Svizzera, denunciando il 23 ott. 1726 la nascita del primo suo figlio, Giovanni, viene indicato come « habitant ici depuis quelque tem ». Qualche anno più tardi, il padre di Davide morì a Torre e, come « chef de famille », vi fu sepolto il 16 gennaio 1733.

Il secondo figlio di Davide, Pietro, nato il 1° marzo 1728, fu registrato il 14; mentre 8 anni più tardi, nel febbraio 1736, venne registrato un terzo figlio, Giovanni Pietro, col nome cioè dei due fratellini: ad indicare, come frequentemente avveniva nei secoli passati, la loro morte in tenera età.

Ma sappiamo che la famiglia di Davide Michelin comprendeva anche una figlia, chiamata come la madre, Maddalena. Della quale però, la incompletezza degli Atti di nascita e di battesimo della comunità locale, non abbiamo rinvenuto l'atto di nascita, verosimilmente avvenuta fra il 1724-25, o fra il 1728-36.

Sulla nominata Maddalena, figlia di Davide e di Maddalena Soguel, che andò sposa ad un Giovanni Bertoch, abbiamo trovato nei Registri della chiesa di Bobbio le poche notizie seguenti:

Il suo matrimonio col Bertoch ebbe luogo il 29 aprile del 1745 nella chiesa di Bobbio, ov'era presumibilmente nata Maddalena, prima che suo padre Davide e il nonno Giovanni si trasferissero nel territorio di Torre, come si è visto, fra il 1724 e il 1725.

Giovanni Bertoch, che era della chiesa di Villasecca, in val Germanasca, in quell'epoca abitava lui pure nella comunità di Bobbio, come viene regolarmente annotato nel « Livre de Batistaire » di quella chiesa, in occasione della registrazione di un figlio, nato il 10 luglio 1747 e battezzato il 29 dello stesso mese, al quale venne dato il nome del nonno materno, cioè Davide.

Successivamente, il Bertoch e la giovane famiglia si erano pur essi trasferiti nel territorio di Torre Pellice, ove, quando nacque un secondo figlio, Giovanni Daniele, leggiamo con profondo turbamento nei « Registri delle nascite e battesimi » queste semplici due righe che, oltre alla nascita di un figlio, ci danno pure la notizia dell'acerba ed immatura morte della madre, espressa nella singolare forma seguente: « Jean Daniel, fils de Jean Bertoch, d'Etienne, et de fu Madeleine Michelin, de David, sa femme, est né le 26 janvier 1749, et a été présenté au St. Baptême le 2.e février ».

Riteniamo che l'insolita e un po' enigmatica espressione, letta così come è stata registrata, abbia l'evidente e identico significato che si esprimerebbe oggi, in modo forse più crudo, dichiarando che la povera

giovane madre era morta di parto, o durante il parto; nel caso nostro fra il 26 gennaio, giorno della nascita, e il 2 febbraio, giorno del battesimo e quindi della trascrizione contemporanea dei due dati essenziali, nel Settecento, di ogni neonato.

La registrazione di una nuova nascita avveniva infatti quattro o cinque giorni, o anche dieci e più, dopo la nascita stessa, quando si somministrava il battesimo al neonato, come nel caso considerato.

Questa triste constatazione ci aiuta ugualmente a collocare con maggiore precisione il periodo di carcerazione del Michelin, verosimilmente avvenuta dopo la morte della figlia Maddalena, che perciò non poté più recarsi a visitare ed abbracciare il padre, durante la sua permanenza nelle carceri di Perosa e di Pinerolo, dove fu visitato, come s'è visto, unicamente dalla moglie, da un fratello e dal genero.

Da altri dati dei vari registri consultati, si ricava ancora che Davide Michelin aveva almeno due fratelli e una sorella: *a*) Paolo, che nel 1733 abitava lui pure nel territorio di Torre, era sposato con Margherita Richardon, e registrato « fu Jean », deceduto infatti il 16 genn. di quell'anno; *b*) Giacomo, indicato nel 1736 come padrino, e sua moglie Giovanna Davit, come madrina, del neonato Giovanni Pietro, di Davide; *c*) Anna, sposata a Samuele Reimondet-Jourdan che nel 1737 sono madrina e padrino del figlio di Giovanni Reimondet-Jourdan, fratello di Samuele (24).

Purtroppo, il Registro delle nascite e dei battesimi della chiesa di Torre, iniziato nel 1701 nel tempio dei Coppieri, porta l'annotazione preliminare seguente del pastore Carlo Bastia: « Poiché parecchie persone

(24) Grazie alla cortesia del prof. Arturo Genre, mi giunge oggi, 5 ott. 1982, la fotocopia degli *Appunti sulla genesi della « Chanson de l'Assiette »*, del prof. E. Tron (junior), apparsa nell'« Annuario XII (1952-1953) del Liceo Ginnasio Statale "Vittorio Alfieri" di Torino ». Mi è così possibile completare i dati anagrafici della famiglia di Giovanni Michelin, padre del nostro Davide. Il prof. E. Tron scrive infatti che « questi nacque a Bobbio Pellice... da Jean Michelin († 1733) e da Marguerite sa femme, (il cui cognome non compare nei registri) e fu probabilmente il primogenito, seguito a breve distanza da una sorella, Marie. Nei primi anni del secolo seguente, la famiglia si trasferì a Torre Pellice ove nacquero, dal 1705 al 1715, Paul, Susanne (morta in tenera età). Anne, Jean, Susanne, Jacques »?

Può darsi quindi che degli otto figli della famiglia, verso la fine degli anni Trenta, fossero solo più in vita Davide, Paolo, Anna e Giacomo; mentre gli altri quattro, come non di rado si rileva dai registri della prima metà del Settecento, sarebbero precocemente scomparsi.

Anche dei quattro figli Michelin che conosciamo, nessuno potè fargli visita durante la sua prigionia. Maddalena, nata nel 1724 o 1725, era morta dopo aver messo alla luce il suo secondo figlio, il 26 gen. 1749; Giovanni, nato nel 1726, e Pietro, nato nel 1728, erano già morti quando nasceva il terzo figlio maschio, al quale fu perciò dato il nome dei due fratellini morti infanti; Giovanni Pietro, che nel 1750 avrebbe avuto circa 14 anni, se in vita, sarebbe stato certamente il primo a far visita al padre incarcerato prima a Perosa e poi a Pinerolo.

Viene perciò naturale supporre che l'accennata ultima visita « par le val Saint Martin » (ricordata dal Michelin nella sua ultima « complainte »), abbia avuto luogo non più per rievocarvi le vicende della sua celebre canzone, ma piuttosto per visitarvi, nella settimana di Pasqua, le poche persone che, con la moglie, costituivano oramai tutta la residua sua tragica famiglia: il genero, Giovanni Bertoch, e i due nipotini, Davide e Giovanni Daniele.



Disegno a penna di Perosa e del Forte del 1630 al momento della conquista da parte del Cardinale Richelieu (Da « Come vivevano »... Pinerolo, Val Chisone e Germanasca « fin de siècle » (1880-1920), Claudiana, Torino.



Carcere di Perosa. Uscio del portone di accesso al corridoio del locale un tempo adibito a prigione.



Porta nel corridoio che dà accesso al carcere: per uomini a destra e per donne a sinistra.



Esterno del carcere. Nicchia del corpo di guardia.

hanno trascurato di fare registrare i loro figli nel presente Registro, li avvertiamo che abbiamo lasciato in quasi ogni pagina di questo Libro degli spazi vuoti, affinché coloro che non hanno fatto registrare i loro figli battezzati, lo possano fare, precisando il giorno, il mese e l'anno dell'avvenuto loro battesimo ».

La medesima negligenza viene ogni tanto ricordata da altri pastori e sottolineata nell'anno 1734 con un « Nota bene », il quale precisa che se tutti i neonati e battezzati in quell'anno non sono stati registrati, ciò dipende anche dal fatto che la Chiesa di Torre è stata senza pastore per la maggior parte dell'anno, e che chi fece le funzioni del pastore, verso la fine dell'anno, non ha avuto subito fra le mani il Registro dei battesimi. E sebbene siano stati invitati coloro che avevano dei figliuoli non iscritti nel Registro a provvedervi, parecchi hanno trascurato di farlo.

Dimenticanze e trascuratezze che hanno dato luogo a vuoti rincrescevoli anche nei « Registri dei matrimoni » e in quelli delle « persone defunte »; in particolare durante il secolo XVIII, ripetutamente turbato nella prima metà dalle tre guerre di Successione, di Spagna, di Polonia e d'Austria, e sul suo finire, dalle guerre della Rivoluzione francese e dell'Impero napoleonico.

Durante quest'ultimo breve periodo, l'attività di registrazione dei servizi civili passò, fino al 20 giugno del 1814, dall'Autorità religiosa a quella civile, dalla Chiesa ai Comuni. Dal giugno 1814 le registrazioni delle sepolture vengono regolarmente eseguite nei vari registri della Chiesa, che ci portano fino al 1865, quando lo Stato avocò a sé tutto il servizio dello stato civile: nascite, matrimoni, sepolture.

Conclusione.

Concludendo, constatiamo che il Michelin, di famiglia contadina e montanara, rappresenta il tipico rapsodo della gente valdese in un'epoca in cui le sue gesta di carattere militare contribuiscono alla gloria militare dei duchi di Savoia. Questi, da principi autoritari e ostili, diventano protettori benigni, quando la collaborazione della gente valdese nel difendere le frontiere dello Stato sabaudo diventa non soltanto apprezzata, ma richiesta.

Non pare dubbia la sua partecipazione alle operazioni di guerra degli Austro-piemontesi da lui regolarmente cantate, nella guerra di Successione d'Austria (1741-1748). Ed è molto verosimile che egli vi abbia preso parte, o come soldato nei reggimenti piemontesi, o come miliziano nei reparti valdesi che, dopo avere fieramente resistito ai francesi assedianti Cuneo nel 1744, avevano poi contribuito a far capitolare Genova, ed avevano infine combattuto valorosamente contro le fanterie del « chev. de Belle-Isle », sul colle dell'Assietta.

La maggior parte delle sue canzoni a noi note, riguardano, come si è visto, la storia piemontese della prima metà del Settecento. Sono

tutte scritte in lingua francese, che era allora la lingua culturale delle Valli, come del resto lo era della Corte di Torino e di parte del Piemonte. Canzoni che negli ultimi anni, per campar la vita, egli andava cantando, accompagnandosi col fedele violino, da un borgo all'altro delle valli circonvicine a quella del Pellice, dove era nato e dove aveva vissuto con la sfortunata sua famiglia, quasi tutta scomparsa prima della sua carcerazione e del duplice procedimento inquisitorio, al quale fu sottoposto nel castello-forte del Castellano di Perosa e nelle prigioni prefettoriali di Pinerolo.

Tornato inaspettatamente libero a Pinerolo, Davide Michelin venne forse ricondotto dall'Autorità giudiziaria a Pomaretto, dove era stato arrestato. Non sappiamo se da questo borgo egli tentò di raggiungere la sua dimora che egli sapeva quasi vuota a Torre Pellice, o se le sue condizioni di salute glielo impedirono e l'obbligarono a trattenersi presso una ospitale famiglia di Pomaretto.

Sappiamo solo che, durante la prigionia subita, i suoi congiunti, moglie, fratelli e genero, si recarono a visitarlo e a confortarlo nelle carceri di Pinerolo. Ma dopo una prima visita furono inesorabilmente cacciati, mentre si faceva di tutto per farlo abiurare.

Le espressioni della sua complainte, come « tous les jours davantage », « quelque jour précédent », « un de ces jours passés », riferiti alla sua segregazione pinerolese, ci autorizzano ad ipotizzare almeno un periodo di due o tre settimane di carcerazione: durante le quali si cercò insistentemente e con ogni mezzo di ottenere la sua abiura, di carpire la sua adesione al cattolicesimo, come già si era tentato a Perosa. Dove la gente del luogo, accorsa ad accertarsi sulla identità del prigioniero che da poco era stato arrestato a Pomaretto, non ebbe dubbi, quando ne appurò il nome, a ritenere che fosse stato catturato l'autore e il divulgatore della canzone dell'Assietta, pure ritenuto, a torto o a ragione, per lo stesso suo mestiere di cantastorie, diffusore di libri religiosi destinati alla popolazione valdese.

Il Michelin non rinnegò la sua fede, e quando già si vedeva recluso per sempre, improvvisamente fu liberato. Perché ritenuto immotivato il suo arresto? perché non considerato eretico pericoloro? per l'intervento dell'Autorità ecclesiastica, o politica? o per le assai precarie sue condizioni di salute, che gli avevano procurato due collassi durante la rigorosa prigionia, come si può arguire quand'egli scrive « je tombai en défaillance », « je perdis la raison et la reconnaissance », « on me leva pour mort »? e quindi per il timore che egli morisse in pieno processo inquisitorio?

Non sapremo probabilmente mai il motivo della sua liberazione. Ma egli non dovette sopravvivere a lungo al suo sequestro e incarceramento; poiché dai « Registres mortuaires » della Chiesa valdese di Pomaretto, in val Perosa, presso la quale si recò, o fu ricondotto appena liberato dalla prigione, sappiamo che « David Michelin, feu Jean, de l'Eglise de Bobi, est mort chez le S.r Barthélemi Coucourde le 14.e may

1750, environ deux heures avant jour, et le 15.[e] il a été enseveli dans notre cimetière » (25).

TEOFILO PONS

APPENDICE

Le prigioni di Perosa e di Pinerolo.

Le prigioni di Perosa dove, secondo la tradizione locale, fu incarcerato il Michelin, erano situate nella zona di Perosa alta, nei pressi della Chiesa parrocchiale, verso il termine della attuale via Monte Grappa, nello stabile situato al n. 27.

La via è quella che parte dalla piazza della strada statale provenente da Pinerolo e conduce, con una salita alquanto ripida, al centro del vecchio borgo. Si accede allo stabile un tempo adibito a carcere, da un portone che dà accesso ad un corridoio: il primo locale a sinistra era adibito a carcere femminile, il secondo a quello maschile. Al primo piano dello stabile avevano sede gli addetti al servizio di guardiani o carcerieri, e più tardi la stazione dei carabinieri. Verso il 1915, le carceri vennero trasferite nei locali del vecchio Municipio, situato al n. 22 della medesima via Monte Grappa.

Quando poi nel 1940 venne portata a termine la costruzione del nuovo Municipio, in viale Duca di Aosta, vi si trasferirono pure le carceri che poi, oltre un decennio fa, vennero definitivamente trasferite a Pinerolo (26).

Ma, come si è visto, il Michelin, nella sua Complainte, c'informa che dopo essere stato interrogato nelle carceri giudiziarie di Perosa, fu trasferito, per esservi processato e inquisito da un'altra giurisdizione, nel Castello di Perosa. Il quale castello si trovava a monte dell'abitato della vecchia Perosa, ed era difeso dai muraglioni del forte, situato più in alto sulla collina.

La strada che vi accedeva da occidente conduceva ad una porta verso oriente, dal lato opposto dell'abitato che è oggi ancora denominato Perosa alta, per salire quindi al Castello e al Forte, di cui restavano ancora, un secolo fa, alcuni ruderi, oggi del tutto scomparsi (27).

A quell'epoca, mancava naturalmente la strada odierna che da S. Sebastiano continua verso occidente, girando ai piedi del roccione sul quale era stato in ori-

(25) Bartolomeo Coucourde, forse coetaneo del Michelin. era nato verso gli ultimi anni del 600, o nel primo quinquennio del 700. Aveva sposato una Jahier della omonima famiglia di Pramollo, ma già residente alle Porte. Fu a lungo « anziano » della Chiesa di Pomaretto e morì « dans un âge avancé » nel giugno del 1780.

(26) Debbo alla cortesia del Sig. G. Baret le fotografie e i dati relativi alla prigione di Perosa e gliene sono grato.

(27) Cfr. AL. PITTAVINO, *Storia di Pinerolo e del suo Circondario*, Pinerolo 1886, p. 155.

gine costruito il borgo: al quale si accedeva, a levante, con una strada che dalla provinciale di fondovalle, risaliva serpeggiando il fianco orientale della collina, per sfociare al centro del vecchio borgo presso la Chiesa di S. Genesio.

Le fortificazioni di Perosa avrebbero dovuto essere demolite immediatamente dopo il trattato di pace di Ryswick (1697), che aveva deciso ed ordinato che il Forte di Perosa fosse distrutto. Ma tale smantellamento non era stato eseguito e il forte aveva continuato ad essere efficiente nella prima metà del secolo seguente: per cui, verso il 1750, aveva un Governatore, detto Castellano, con forte guarnigione, poi ridotta a 100 uomini (28).

Sulle carceri di Pinerolo dove era stato rinchiuso il Michelin, non mi è riuscito di trovare delle indicazioni che permettessero di congetturare in modo valido in quale di esse sia stato imprigionato ed inquisito. Nella sua ultima complainte, accennando al suo trasferimento dalla prigione di Perosa in quella di Pinerolo, egli afferma di essere stato gettato « dans un cachot affreux / où je fus enfermé / avec des malheureux / qui étaient enchaînés ».

Si può arguire da questi versi che lo avessero rinchiuso (anche lui « enchaîné »?) in una prigione comune, capace di accogliere e custodire un certo numero di persone, in attesa di giudizio, o dopo l'avvenuta condanna. Prigioni che non sono mai state confortevoli, né igieniche, sempre situate in ambienti tristi, umidi e foschi, solidamente costruite per accogliervi persone destinate a subire pene severe di ogni grado, compresa la morte civile o quella fisica.

Oltre alle carceri comuni, c'erano nel Settecento a Pinerolo, quelle dette « prefettoriali » perché dipendenti dal Prefetto, nelle quali venivano tradotti gli arrestati dai soldati di giustizia, o soldati del Re, che facevano l'opera eseguita oggi dai carabinieri, (la cui Arma è stata istituita da Vittorio Emanuele I nel 1814, e il compito della quale è quello di tutelare l'ordine pubblico e di assicurare l'esecuzione delle Leggi dello Stato).

Comunque si chiamassero, comunali, prefettoriali o giudiziarie, dove, come precisa il Michelin, si veniva spogliati di tutto quel che si portava con sé, danaro ed ogni altra cosa, si era lasciati ripetutamente digiuni, senza nulla per ripararsi dal freddo stagionale, ecc.; poi, per chi era accusato per motivi di religione, l'inquisizione fino all'esaurimento di ogni forza fisica e morale.

E poiché l'esperienza e lo studio del passato c'insegna che gli edifici delle carceri, come del resto delle chiese, sono sempre stati di lunga durata e restii a rinnovare la propria struttura, si può ritenere probabile e verosimile che il Michelin sia stato imprigionato in quelle che oggi ancora sono le carceri « giudiziarie » di Pinerolo, situate al n. 1 del « Vicolo alle Carceri », in quell'ampio locale dai muri squallidi, senza mobilio, col pavimento in cemento, il soffitto a volta e con molta poca luce. Il cui unico arredamento era rappresentato da uno strato di qualcosa che era in origine stata paglia, stesa a terra lungo le pareti. Locale rimasto forse come lo trovarono una ventina di persone di Pinerolo ed altrettante di Torre, prese in ostaggio durante il rastrellamento avvenuto all'inizio del mese di febbraio del 1943, per ottenere, come avvenne due giorni dopo, il 6 febbraio, il rilascio dei 50 militi fascisti fatti prigionieri dai partigiani, con l'assalto dato alla caserma di Bobbio (29).

---

(28) Cfr. P. Caffaro, *op. cit.*, vol. VI, p. 58, n. 3.

(29) Cfr. A. Jalla, *La valle del Pellice sotto il peso dell'oppressione*, Torre Pellice 1945, p. 10.

LA COMPLAINTE DE MICHELIN

1. Je suis parti un matin
de mon voisinage
par la Val Saint Martin
faire un petit voyage.
Des soldats bien armés
au service du Roy
m'ont pris au Pomaret
un samedi au soir.

2. Ils m'ont mené soudain
avec exactitude
à la Pérouse enfin
devant un certain juge.
Là je fus examiné
et dépouillé aussitôt,
exactement fouillé
et mis dans le cachot.

3. Là j'étais assisté
d'aucune nourriture
et mon corps exposé
à la rude froidure;
là j'étais abandonné
des parents, des amis
et tout environné
de cruels ennemis.

4. Les enfants le matin
venaient devant ma porte
me disant: Michelin,
dites de quelle sorte
et comment vous portez-vous?
Avez-vous bien dormi?
Nous avons vu le loup,
ne vous a-t-il point pris?

5. Quelques uns me portaient
des raisons déshonnêtes;
les autres me disaient:
la chanson de l'Assiette
ne la chantez-vous plus?
Avec votre violon
chantez; vous gagnerez
deux ou trois picaillons.

6. Quand les archers venaient
pour ouvrir cette porte,
à peine qu'on pouvait
se défendre à la force
du peuple qui venait
pour se moquer de moi,
en feignant de venir
seulement pour me voir.

7. S'il se faisait chrétien,
ils se disaient l'un l'autre,
on lui ferait du bien;
mais il n'est pas des notres;
depuis qu'il ne veut pas
changer de religion,
on le va laisser là
périr dans la prison.

8. Que peut-il avoir fait,
ce pauvre misérable,
pour être ainsi renfermé
dans ce lieu déplorable?
Un autre lui disait:
C'est pour avoir vendu
le livre des Barbets
qui était défendu.

9. Dites-moi sans mentir:
Que croyez-vous qu'on lui fasse?
— On le va faire mourir,
il n'aura point de grâce;
s'il renonce Calvin
ou à sa religion
on coupera chemin
à sa condannation.

10. Croyez-vous que cela
le tirera d'affaire?
— Oui car il y aura
des prêtres et des pères
qui pourront s'employer
en se criant au Roy
et il le tirera
hors de ce désespoir.

11. Et moi qui écoutais
cette fausse canaille,
tout mon corps frémissait
étant sur la paille;
leur discours m'apportait
des horribles frayeurs;
j'en étais pénétré
de trouble jusqu'au cœur.

12. Les soucis, le chagrin,
la douleur, la faiblesse,
de mon corps se rendit
déjà maître:
j'étais si accablé;
sur leur mauvais désir
enfin je tomberai
plutôt que de périr.

13. Mon corps était abattu,
ma force évanouie;

hélas je n'étais plus
qu'un petit peu en vie.
Mon corps encore vivant
résiste aux tentations
me disant dans ce temps
qu'il nous faut tenir bon.

14. Dans de telles occasions
l'Eternel nous appelle
pour voir si nous serons
en lui fermes et fidèles.
Qui espère en Dieu vivant
jamais ne périra;
j'espérerai en Lui,
Il me délivrera.

15. Dans mon cœur je disais:
faut-il que cette vie (fois)
je sois abandonné
de toute ma patrie?
Y a-t-il pas plus un
d'aucune religion
qui veuille avoir pour moi
aucune compassion?

16. A force de gémir
parmi ces infidèles,
on me vient secourir
de quelque bagatelle.
On m'apportait de l'eau
et quelque peu de pain,
me disant: Michelin!
Avez-vous beaucoup faim?

17. J'étais si accablé
et rempli de froidure;
je ne pouvais avaler
ni prendre nourriture.
J'ai bu un peu de l'eau,
j'ai laissé là le pain,
ne le pouvant avaler
à cause du chagrin.

18. Quelque brave chrétien
par dedans cette race
qui prit pourtant à la fin
pitié de ma disgrace;
on m'a porté un bouillon
pour me tremper mon pain,
dans la même occasion
une gaule de vin.

19. Quelque autre habitant
ayant vu ma traverse
me fit encor présent
d'une vieille couverte
pour me couvrir les pieds
que j'avais amortis;
ou bien j'aurais gelé
dans ce cachot maudit.

20. J'avais encor préservé
mes boutons de chemise
qu'on n'avait pas trouvés
dans leur mauvaise prise.
Je les ai envoyés,
comme ils étaient d'argent,
pour me faire porter
quelque soulagement.

21. On m'a porté d'abord
à manger et à boire;
je repris d'abord
mon esprit et ma mémoire;
je me reconsolai
dans mon affliction,
alors je composai
ces deux couplets de chanson,

22. croyant avoir mis fin
à mon ingratitude;
mais mon tourment soudain
survint encore plus rude.
On me vient suborner
plus fort qu'auparavant
pour me fermer
dans un lieu plus méchant.

23. Le même lendemain
on me fit comparaître
devant le châtelain
en présence de prêtres.
On me dit: Croyez-moi,
mon pauvre Michelin,
venez à notre loi!
— Je n'en ferai rien.

24. — Que si vous ne quittez
votre loi hérétique
on vous va chatier
par rigueur et par justice.
Votre corps périra
dedans une prison
et on confisquera
toute votre maiosn.

25. — Ma maison est au ciel,
je n'en ai point sur la terre;
les ennemis cruels
me veulent faire la guerre;
quand j'aurai tout perdu,
mon corps et tout mon bien,
mon âme devant Dieu
ne perdra jamais rien.

26. Alors j'ai rebuté
leur discours et leur langage
et je n'en voulus pas
entendre davantage.
De me catholiser
on ne m'en parle plus;
j'aime mieux endurer
tant qu'il plaira à Dieu.

27. On me fit tout d'abord
à Pignerol conduire,
pour affliger mon corps
et vouloir me détruire,
dans un château affreux,
où je fus renfermé
avec des malheureux
qui étaient enchaînés.

28. Je fus à Pignerol
sans manger et sans boire,
enfermé tout d'abord
dans cette prison noire;
me voici sans argent,
sans secours et sans moyens,
sans aucun aliment
pour me faire aucun bien.

29. J'étais pour défaillir
dans ce lieu de misère,
quand je vois y venir
ma femme avec mon frère,
venir me secourir
par la grâce de Dieu,
ou bien j'allais finir
mes jours en ce lieu.

30. Ce fut un Vendredi
j'avais cet avantage;
et le Dimanche aussi
dans le même esclavage
mon frère et mon beaufils
se portent au même endroit,
mais ce geolier maudit
les chasse de ce toit.

31. Ha que je fus accablé
d'entendre ces nouvelles,
de ne pouvoir parler
à mes parents fidèles
qui viennent par compassion
et pour me consoler;
pour ma consolation
il m'a fallu pleurer.

32. Mon tourment augmentait
tout le jour davantage
quand ma femme venait
faire ce voyage
sans me pouvoir parler
ni seulement me voir.
Cela me fit tomber
dans un grand désespoir.

33. Dans mon affliction
je tombai en défaillance,
je perdis la raison
et la reconnaissance;
me promenant d'abord
je tombai de mon long;
on me leva pour mort
du fond de ma prison.

34. Quelque jour précédent
on me dit au plus vite:
N'êtes-vous pas content
de vivre en catholique?
Vous nous l'avez promis
un de ces jours passés;
il vous faut faire ainsi
pour être délivré.

35. Monsieur je n'entends rien
de ce que vous me dites.
On répondait soudain:
Vous faites l'hypocrite;
pourtant si vous voulez
sortir de la prison,
il vous faut profiter
de cette occasion.

36. Je pensai dans mon cœur:
Un peu de patience,
nous aurons du Seigneur
secours et assistance;
quand il plaira à Dieu
nous aurons le moyen
de sortir de ce lieu
sans suivre leur moyen.

37. Puis une heure au matin
j'entendis un langage
qui me disait: Michelin
voici qu'on vous dégage.
Je n'était pas endormi;
je réponds dès l'abord,
je leur dis: Me voici!
et on m'a mis dehors.

38. Rendons grâce au Seigneur
dans sa toute puissance
qui m'a comblé de l'honneur
de souffrir en patience.
Que ceux qui auront usé
pour moi de charité,
Dieu leur fasse jouir
de sa félicité!

FIN

(*Signé*) DAVID MICHELIN, 1752

Pour copie conforme:

Saint-Jean, 24 Avril 1906.

TEOFILO GAY

Note di un gesuita sui Valdesi all'inizio del Settecento

Federigo Burlamacchi S.J. (1652-1726), della celebre famiglia lucchese, un ramo della quale s'era trapiantata a Ginevra nel XVI sec. essendosi convertita al calvinismo (donde, di poco più giovane del Nostro, nacque il ben più celebre Jean-Jacques Burlamaqui, 1694-1748, giureconsulto), gode di qualche fama come editore delle *Lettere* di Caterina da Siena (voll. II e III de *L'Opere della Serafica Santa Caterina da Siena,* a cura di Girolamo Gigli, Siena 1713 e Lucca 1721). Egli fu per più di quarant'anni professore all'Università (Studio) e al Collegio de' Tolomei di Siena, insegnando dapprima grammatica e filosofia, e poi per lunghi anni geografia.

Le sue opere geografico-storiche, che pure godettero di vasta e lunga popolarità (il Tommaseo ricorda che ancora all'inizio dell'Ottocento si faceva uso, in certe scuole, della sua *Introduzione alla geografia*), sono rimaste manoscritte, al pari d'una voluminosa opera d'araldica, la *Genealogia de' Prencipi sovrani,* del 1720. Di lui si conoscono trattati sulla Persia, la Croazia, la Svezia, la Danimarca (questi ultimi da identificarsi in due opere anonime conservate alla Nazionale di Napoli), nonché un *Trattato storico-geografico della Francia e della Spagna* (copia alla Ricciardiana di Firenze), delle *Notizie della Moscovia* (da noi casualmente ritrovate, e in corso di pubblicazione), e infine un vasto lavoro dedicato all'*Italia,* una cui copia è conservata alla Biblioteca Comunale Rilliana di Poppi, e un'altra (con l'indicazione « Parte VI dell'Europa ») alla Marciana di Venezia, dalla quale abbiamo trascritto il brano dedicato ai Valdesi.

L'Italia del p. Burlamacchi non è esplicitamente datata, al pari di molte altre sue opere, ma è comunque successiva al maggio 1724, dato che viene ricordata l'elezione a pontefice romano di Benedetto XIII (29 maggio; cfr. t. II, p. 427); essa è dunque posteriore al trattato sulla Moscovia (1722), e appartiene agli ultimi anni di vita del Nostro, che verosimilmente intendeva completare con essa un vasto progetto di descrizione storico-geografica dell'Europa intera. Egli è comunque contemporaneo alle vicende del popolo valdese nel XVII secolo, e le sue concise note in proposito appaiono palesemente un condensato delle opinioni

che la cultura cattolica italiana (e specificamente toscana) si era fatta in relazione alla 'questione valdese'.

Una fonte dunque certamente minore e indiretta, tuttavia nel suo piccolo interessante per il pregio, appunto, della contemporaneità.

CESARE G. DE MICHELIS

Lucerna è un antico e grosso Borgo del Paese di Pinerolo posto presso il Fiume Pellice (...). Sì questa valle, sì le due, che sonole vicine d'Angrogna, e di S. Martino sono rendutesi infami a cagione degl'Eretici Valdesi, che l'abitavano, e che per beffa diconsi Barbetti, o perché si lasciano crescer la barba, o perché i Ministri della loro setta per essi Barba s'appellano. Questi meschini abbracciorno poi gli errori de' Calvinisti, di cui già erano infetti non pochi del vicino Paese del Delfinato, onde ora sono tutti Calvinisti. Più volte i Duchi di Savoja hanno procurato colla forza di condurli alla Religione Cattolica, poiché veddero, che non erano state bastevoli le Prediche di zelanti Religiosi, ma ne pure quella poté vincere l'ostinazione, onde n'abbandonarono l'Impresa, avendo à favore d'essi impiegati i suoi caldi ufficij il Tiranno Cromuello, che dall'Inghilterra aveali inviati a questi Principi. Alle premurose istanze del Re Luigi 14, e col caldo di sue armi, il Duca Amedeo Secondo non senza grande stento li cacciò dal Paese nel 1686, riparandosi quelli ostinati nel vicino Paese d'Elvezia. Ma indi à 4 anni essendo venuto quel Duca a guerra con la Francia, per andare all'animo dell'Inglesi, ed Olandesi, con cui era allegato, li richiamò nelle loro Valli, ove ancor in oggi dimorano, benché in pccolo numero, ne torna sì agevole il farneli fuora, per essere il Paese pieno di Monti, e Boschi, che lo fanno fortissimo (...).

FEDERIGO BURLAMACCHI

(da *L'Italia*, Bibl. Marciana, Venezia, Cl. VI; Cod. CCLXXIII: Libro secondo, Capitolo I, *Del Piemonte, e delle sue dipendenze*, pp. 254-255).

The 1391 Lists of Waldensian «magistri»: Three further manuscripts

The purpose of this short article is to draw attention to three manuscripts of the 1391 lists of *magistri* from German-speaking areas, and to indicate the points which these may contribute o our knowledge.

I. It may be worth recalling briefly first the general character of these lists and, secondly, the current state of research on them. These lists form part of a body of material relating to the inquisition — principally of Peter Zwicker — in the late fourteenth century: formulae of oaths, interrogation, sentences, *etc.*, as well as more purely literary material, in particular the polemical treatise *Cum dormirent homines* falsely attributed to Peter Zwicker (1). This compendious dossier of texts forms a sort of inquisitor's manual extant in some manuscripts with a title — *Processus Petri* — which indicates attribution to Peter Zwicker. The two lists were perhaps drawn up to give a sort of overview of inquisitorial successes, probably over a preceding period of appreciable duration, against Waldensian *magistri* and (as is specified in one list) *discipuli* (= *juniores*, probationary) (2). The list contains the names of various convicted and converted *magistri*. There are brief additional notes; surname or indication of origin (*e.g.* of Brandenburg, of Poland, of Steyr, *etc.*); sometimes trade, or trade/status of father (*e.g.* cobbler; son of a certain peasant; *etc.*); sometimes a note of events subsequent to convinction and conversion (*e.g.* becoming a priest; Conrad of Erfurt attempting to convert others in Erfurt; *etc.*).

These lists are precious pieces of evidence. In the first instance they are in themselves evidence of inquisitorial literary activity at this time. Secondly they give invaluable details of recent inquisitorial acts, while at a broader level they illustrate the large extent to which inquisitors

(1) On these texts ses *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommers*, ed. D. Kurze, *Veröffentlichungen der historischen Kommission zu Berlin*, LXXXV, *Quellenwerke*, VI, Berlin and New York 1975, p. 17. Further manuscripts are listed in P.P.A. Biller, *Aspects of the Waldenses in the fourteenth century, including an edition of their correspondence*, unpublished D. Phil. thesis, Oxford 1974, pp. 355-6.

(2) On the purpose of the lists see H. Haupt, *Waldenserthum und Inquisition im südöstlichen Deutschland*, Freiburg-im-Breisgau 1890, p. 59.

had broken into the network of the German-speaking *magistri* by the 1390s — inquisitorial success which was perhaps partly rooted, ultimately, in the breakthrough achieved several decades earlier when, in the 1360s, an appreciable number of *magistri* were converted, giving information, helping in persecution, and turning in polemical attack upon their former brethren (3). Thirdly the listing of trades, trade or status of father, and, in one case, note of attendance at Wittenberg schools give valuable material for the construction of a social picture of the *magistri.* Finally, the indications of place of origin can be of conjectural use in supplementing our picture of the vast diaspora of German-speaking Waldensians in the fourteenth century (4); when other evidence is lacking the indicathion of place or area of origin of a *magister* may permit one to speculate about the probable existence of a Waldensian community containing the (probably) Waldensian (or part-Waldensian) family into which the future *magister* had been born.

II. These lists have long been known and used, as they are, notably, in the standard modern account of medieval Waldensians (5). In the nineteenth century the most important work done on them was that of Haupt (6), and in most recent decades that by Kurze. In Kurze's article of 1968 there is an admirably clear and succinct account of the lists and their editions, together with the identification of various names of *magistri* mentioned in the lists (brought into relation with the occurrence of their names elsewhere, in particular in the depositions by Waldensian "friends" in front of Peter Zwicker in Stettin, 1392-4), and the edition of one of the lists from a Wolfenbüttel manuscript (7). Kurze, following Haupt, distinguished two lists: a short one, extant in several manuscripts, and a long one, extant in one manuscript. Since then Cegna

(3) See G. GONNET and A. MOLNÁR, *Les Vaudois au moyen age*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 151-2. The letters of the polemical attack have been edited in BILLER, *op. cit.*, pp. 264-353, collated on the basis of all known manuscripts; further manuscripts are listed *ibid.*, pp. 215-222.

(4) For a summary of this picture see GONNET and MOLNÁR, *op. cit.*, pp. 144-158, and the map in A. MOLNÁR, *Storia dei Valdesi*, I, *Dalle origini all'adesione alla Riforma (1176-1532)*, Torino, Claudiana, 1974, p. 108.

(5) GONNET and MOLNÁR, *op. cit.*, p. 152. The short list was first printed (in part) by Flacius in 1666; see HAUPT, *op cit.*, p. 59, note 1.

(6) See in particular HAUPT, *op. cit.*, pp. 58-60, writing directly on the lists, and his use of the lists in what is given in the following pages, an account of the inquisition against Waldensians region by region, and his edition of the long list, H. HAUPT, *Der Codex Teplensis...*, Würzburg 1886, pp. 35-6.

(7) D. KURZE, *Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert. Luziferianer, Putzkeller und Waldenser*, in « Jahrbuch für die Geschichte Mittel - und Ostdeutschlands », XVI-XVII, 1968, p. 80 and p. 80, note 152 (the lists and their editions), p. 79 (the names mentioned in the Stettin depositions), p. 94 (edition of the short list from the Wolfenbüttel manuscript), on the probability that this last was the manuscript used by Flacius, and for a correction of the folio reference given by Kurze, see A. PATSCHOVSKY, *Die Anfänge einer ständige Inquisition in Böhmen*, in *Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters*, III, Berlin and New York 1975, p. 1, note 3.

has had the merit of finding one more manuscript of the short list, and publishing it in this *Bollettino* (8).

When doing research on medieval Waldensians in the late 1960s I found three further manuscripts of these lists, each manuscript containing both short and long versions (although in the case of one manuscript only a few lines of the short version are given); these manuscripts were noted in my thesis (9). In 1979 Patschovsky, presumably unaware of this, indicated one of these manuscripts, noting its conglomerate of pieces on the inquisition against the Waldensians as beginning with "*Liste* der rectores secte Waldensium *von* 1391". Trough giving an apparently elaborate description of the contents of the manuscript Patschovsky omitted indicating whether this list was the shorter or longer list and, further, failed to notice that the manuscript contains both lists; he did not note points of interest in the list which he did notice (10).

III. The three further manuscripts are the following:

Vat. Pal. Lat. 677,	ff. 47r°-v°; short list; ff. 54r°-55r°: long list. Cited as *V*.
Salzburg Erzabtei St Peter B. VIII. 9	f. 33v°: introductory sentence and first word of the second sentence of the short list; of no interest except for the history of the text; ff. 37r°-38r°: long list. Cited as *S*.
St. Florian Stiftsbibliothek XI 234,	f. 84v°a: short list; ff. 87v°b-88r°a: long list; cited as *F*.

What follows is an indication of the main substantive points of variation. It is not exhaustive, and not intended to replace a critical edition based on all known *mss.*, for which there is a need.

Short list. Variations are given against Kurze's edition (11).

(8) R. Cegna, *Il valdismo del '300 come alternativa alla chiesa di Roma,* in BSSV, n. 148, 1980, pp. 52-3.

(9) Biller, *op. cit.*, p. 355.

(10) *Quellen zur Böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*, ed. A. Patschovsky, *MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, XI, Weimar 1979, p. 92, note 304. The Linz manuscripts described by Patschovsky, *ibid.*, pp 87-9 — implicitly as a discovery (see, e.g., 'eine bisher unbeachtet' version of the treatise by Moneta of Cremona, *ibid.*, pp. 87-8) — were in fact noticed in Biller, *op. cit.*, p. 219; they were originally noticed by Dr M.A.E. Nickson, of the British Museum, London, and Dr Nickson communicated this to the present author. The statement that the texts of the polemical correspondence of c. 1368 have only been 'nur teilweise und völlig unzureichend ediert' (*ibid.*, p. 89, note 295) ignores the edition in Biller, *op. cit.* (see note 1 above), where the Linz manuscript is - along with sixteen other versions - collated.

(11) Kurze, *Zur Ketzergeschichte* cit., p. 94. See also the edition of the short list from an Olomouc manuscript, with variants from other manuscripts, in E. Werner, *Nachrichten über spämittelalterliche Ketzer aus tschechoslovakischen Archiven und Bibliotheken,* in « Wissenschaftiche Zeitschrift der Karl-Marx Universität Leipzig », Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, Beilage, XII, 1, 1963, p. 265.

V gives the profession of Ulrich as *sartor*, not *sutor* (12).
V omits Simon of Hungary.
F gives Simon's profession as *sartor*, not *sutor*.
John of Dichartz - *V* ends: *convictus nunc vero; F: portavit crucem de heresi nunc convinctus; F: portavit crucem de heresi nunc vero relapsus.*
F, after Conrad of Swabia, inserts: *Conradus de Wierczburg.*
Both *V* and *F* give Nicholas of Plauen as son of a *molendinatoris* (13).
Nicholas of Solothurn - Kurze: *de spacie; F: alsacie; V: delsacie.*

Long list. Variations are given against Haupts edition (14).
Henry of - Haupt: *Engelstat; E: Engilstat; F: perigestat* (or *parigestat*, etc.; the initial letter *p* is scored through to indicate *per-*, *par-* etc.); *V: ingolstat.*
S omits: *Item Conradus de Erfordia qui prius fruit sutor.* Hans of Steyr's profession: Haupt: *textor parchani; S, F: parchanista.*
Nicholas of Plauen - Haupt: *cerdo; V: cerdo ein ledrer; S. coreator ein lederer; F: coriator.*
Hans of Steiermark - Haupt: *Hanns similiter (similiter* appears to be Haupt's conjecture from *similet); V: hans synnler; S: hans synnler; F: omits similiter.*
Hans of Mainz - Haupt *factus monachus; F, S: factus monachus in quodam claustro.*

IV. It might be worth pointing out three areas in which the additional material in these three manuscripts seems to bring up points of particular interest for the history of Waldensians in German-speaking areas in the fourteenth century. Firstly there is he map of dispersion of Waldensian communities. The identification of Ingolstadt as a place of origin of one of the *magistri* would — if established as acceptable (15) — eke out our picture of the spread of Waldensian communities. In addition the inclusion in one manuscript of Conrad of Würzburg may confirm one addition to the list of *magistri* suggested by the manuscript found by Cegna (16). Secondly, our social picture of the *magistri* is made more precise on one point, the trade of one *magister*, Nicholas of Plauen. In the one previously known manuscript of long list he was described as *cerdo* — perhaps not very clear (17). Ducange's *Glossarium* relates *cerdonia* to shoe-making or, generally, artisan work at a very low level. The latter seems to be taken up by Kurze, who describes Nicholas as a *Pfennighandwerker* (18). The theree new manuscripts of the long-list

(12) *Ibid.*: *sutor.*
(13) Kurze: *molitoris;* Werner, p. 265, g: *molendinatoris.*
(14) Cited in note 6 above.
(15) The *Processus Petri* in Vat. Lat. 677, ff. 43r°-106r°, is written in one hand, and the scribe is thus given on f. 106r°: *Per me leonardum Regel de ingolstat.* The possibilities behind this manuscript's clear allocation of the *magister* Henry to Ingolstadt — including the possibility that this represents the accurate tradition of the text of the list, or that the scribe has added (accurately) on the basis of his local knowledge of Ingolstadt, or that he has amended (misleadingly) a name which, in the text he was following, presented difficulties, etc. — might be narrowed down by future editorial work on the history of this and other texts in the *Processus Petri.*
(16) *Conradus de Herbipoli*, Cegna, *op. cit.*, p. 52.
(17) Haupt, *Der Codex Teplensis*, p. 36.
(18) Kurze, *Zur Ketzergeschichte* cit., p. 80, note 152.

make it clear that the first meaning of *cerdo* given in the *Mittellateinisches Wörterbuch* (19) — pertaining to leather — is intended here. Nicholas of Plauen was a worker in leather. Finally, some clear light is shed on the spiritual career of one *magister*. John, of Dichartz near Krems, was a victim of one of the persecutions at Regensburg (20), where he was captured. He was convicted, and wore the cross. An obscure addition in one previously known manuscript could be interpreted to suggest some sort of going-back by John — as indeed Haupt suggested (21) — but this is now completely clear. *Nunc vero relapsus* — "now (at the time of writing of the list) in truth he has relapsed". This qualification of one inquisitorial success in capturing and converting a magister by failure to induce in him a lasting conversion; this — may one say? — stubborn adherence to the Waldensian faith of this strong-spirited Austrian *magister:* both, previously rather obscure, now shine out clearly.

PETER BILLER
Department of History
University of York

Nella sua tesi per il Ph. D. (discussa a Oxford nel 1974), Peter Biller, attualmente docente nel Dipartimento di storia dell'Università di York, ha utilizzato fra l'altro, sotto il titolo *Aspetti dei Valdesi nel XIV secolo, con un'appendice della loro corrispondenza,* tre manoscritti da lui scoperti (nel corso di ricerche svolte verso la fine degli anni 60 sul valdismo medievale), contenenti esemplari delle liste inquisitoriali del 1391 di « magistri » valdesi dei paesi di lingua tedesca. Di tali documenti inquisitoriali, di cui, in base ad altri manoscritti, già si era occupato Haupt nel 1890 (e a cui fanno riferimento Molnar e Gonnet nei luoghi cit. alle note 3, 4 e 5), Cegna ha parlato recentemente sul nostro « Bollettino » (BSSV, n. 158, 1980), a seguito del ritrovamento per opera sua di un altro manoscritto. Esaminando le due redazioni (più lunga e più breve) che si conoscono di tale lista, Biller illustra in particolare gli elementi apportati dai manoscritti da lui studiati.

A. C.

(19) *Mittellateinisches Wörterbuch*, ed. O. Prinz and J. Schneider, II, München 1970, col. 477, and the second meaning, shoemaker, *ibid.*, col. 478.
(20) See HAUPT, *Waldenserthum*, p. 61.
(21) See HAUPT, *Der Codex Teplensis*, p. 59, note 1.

RECENSIONI

La Chiesa Invisibile. Riforme politico-religiose nel basso Medioevo. A cura di Mariateresa Beonio-Brocchieri Fumagalli. Milano, Feltrinelli, 1978.

In questo *reading* Mariateresa Beonio-Brocchieri Fumagalli propone una problematica cui è particolarmente attenta e che ha già costituito l'oggetto del suo precedente studio: *Wyclif: il comunismo dei predestinati,* Firenze 1975.

L'intenzione infatti è di esaminare « quei progetti di mutamento socio-politico che si inquadrano necessariamente in una riforma religiosa » (p. 9) e il taglio dato alla ricerca, come espressamente specificato, comporta una considerazione dei movimenti ereticali e delle dottrine politiche « solo per quel lato che interessa a ricostruire una linea di riforma globale che ha investito la società partendo dall'affermazione di alcuni valori religiosi » (p. 9).

L'antologia comprende una introduzione e due parti delle quali la prima presenta le fonti (testi di Giovanni di Salisbury a proposito di Arnaldo da Brescia, di Bernardino Gui su Dolcino da Novara, di Ruggero Bacone, di Guglielmo d'Occam, di John Wyclif, di Jan Hus, di Petr Chelcicky e infine alcuni stralci sul movimento hussita) (1) e la seconda alcuni studi critici sugli autori e i movimenti

(1) Giovanni di Salisbury, *A proposito di Arnaldo da Brescia,* da *Historia pontificalis,* a cura di M. Chilnall, London, Nelson & Sons, 1962, cap. XXXI. pp. 62-65, trad. di Rossana De Vita; Bernardo Gui, *La setta di coloro che dicono di essere dell'ordine degli apostoli,* da L. A. Muratori, *Rerum Italicarum scriptores,* a cura di A. Segarizzi, Città di Castello 1907, tomo IX, parte V, foglio I, appendice I, pp. 19-25, trad. di Rossana De Vita; Ruggero Bacone, *Sapienza e autorità,* da *Opus maius,* a cura di J. H. Bridges, Oxford 1897-1900, vol. III, parte I, cap. I, pp. 1-4, trad. di Rossana De Vita; Id., *La potenza della sapienza nelle cose del mondo,* da *Compendium studii philosophiae,* in *Opera quaedam hactenus inedita,* a cura di J. S. Brewer, in *Rerum Britannicarum M.Aevi scriptores,* London 1859, pp. 393-404, trad. di Rossana De Vita; Guglielmo di Occam(*Lettera ai frati minori,* da *Opera politica,* a cura di H. S. Offler, Manchester, Manchester University Pessr, 1956, vol. III, pp. 6-17, trad. di Massimo Parodi; Id., *Sul potere del papa,* da *Breviloquium de potestate papae,* a cura di L. Baudry, Paris, Vrin, 1937, libro V, pp. 127-150 trad. di Massimo Parodi; John Wycliff, *Petizione al re e al parlamento,* in *Selected English Works,* a cura di T. Arnold, vol. III, London, Clarendon Press, 1869-1870, pp. 508-520, trad. di Sandro Buzzetti; Jan Hus, *Postilla,* da *Postilla,* a cura di J. B. Jeschke, Praha, Spisovatel, 1952, pp. 31-141 *passim,* trad. di Sergio Corduas; Id., *La spiegazione della fede, dei dieci comandamenti e del padre nostro,* da *Výbor Z české literatury husitské doby,* CSAV, Praha 1963, pp. 142-144, trad. di S. Corduas; Id., *Lettera ai cechi fedeli,* da V. Novotný, *M. Jana Husi korespondence a dokumenty,* Praha 1920, pp. 196-197, trad. di S. Corduas; *Gli articoli chialistici di Tabor (1420),* da F. Pala-

considerati (pagine di Cesare Vasoli, Arthur Stephen Mc Grade, William Farr, Mario Dal Pra e Robert Kalivoda) (2).

Nella introduzione, unitamente ad un rapido esame della società, della chiesa e della cultura dal XII al XIV secolo, viene proposta una ipotesi interpretativa del complesso dei progetti di riforma considerati. Essa viene schematizzata secondo alcune idee fondamentali esplicitamente indicate come « nuclei aggreganti dei progetti di riforma esaminati ».

Innanzitutto l'idea del *paradiso terrestre o stato di innocenza.* Giustamente in essa viene evidenziato tutto il suo significato storico e politico poiché « mediante il riferimento a un'epoca prima della *caduta* si indica da un lato l'inizio e il significato di un processo temporale e dall'altro un valore a cui tendere » (p. 55). Nello stesso tempo lo stato di innocenza « fornisce un quadro di valori o di contenuti da recuperare nella vita sociale » tra i quali « il più rivoluzionario nei confronti delle istituzioni è l'annullamento della proprietà privata e l'affermazione della partecipazione in comune dei beni della terra » (p. 57).

Connesso al concetto di paradiso terrestre è l'ideale della *povertà* la cui predicazione, originata da motivazioni diverse, si sviluppa con tutta la sua forza dirompente tra i lollardi e nel radicalismo hussita.

Inoltre molte idee di riforma sono animate profondamente dall'*attesa di una età nuova* e « l'indicazione di una rigenerazione prossima è l'antidoto al pessimismo politico cristiano che trova troppo esigue le capacità di ripresa dopo il peccato originale » (p. 58).

Il concetto della *elezione dei predestinati,* altro elemento portante di alcune di queste tensioni riformatrici, costituisce lo sviluppo cristiano della nozione ebraica di popolo eletto che spesso si accompagna alla convinzione di una missione per la conversione dei peccatori.

In tutti i progetti di riforma considerati, l'opposizione *chiesa invisibile-chiesa visibile* è fondamentale poiché « proprio il creare una dicotomia fra le due chiese è lo strumento del dissenso ed il mezzo con il quale le riforme propongono i loro progetti » (59). Alla chiesa visibile, temporale e gerarchica si oppone una chiesa invisibile, interiore e spirituale. Al « tempio degli uomini » si oppone il « tempio di Dio », per usare le espressioni che secoli più tardi saranno di Leibniz. La chiesa

cky, *Archiv Český III,* Praha 1844, pp. 218-225, trad. di Barbare Zane; *I quattro articoli di Praga,* da *Výbor z české literatury husitské doby,* Praha, OSAV, 1963, pp. 502-503, trad. di B. Zane; *Manifesto dei praghesi dell'aprile 1420,* da F. Palacký, *cit.,* pp. 212-213; *Articoli adamitici,* da Vavrinec z Brezové, *Husitská Kronika,* a cura di A. Dolenský, Praha, Strnad, 1940, pp. 107-108, trad. di B. Zane; Petr Chelcicyky, *Sulla santa chiesa,* da *Drobné spisy,* a cura di E. Petrou, Praha, ČSAV, 1966, pp. 99-104, trad. di S. Corduas.

(2) C. Vasoli, *Il programma riformatore di Ruggero Bacone,* in « Rivista di Filosofia », 1956, XLVII, n. 2, pp. 178-196; A. S. Mc Grade, *Le funzioni del potere secolare,* da *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles,* London New York, Cambridge University Press, 1974, pp. 109-133, trad. di Massimo Parodi; M. Dal Pra, *Sul fondamento della critica di Occam alla dottrina teocratica,* Milano, Feltrinelli, 1978; W. Farr, *Il delinearsi dell'ecclesiologia di Wycliff,* da *John Wycliff as Legal Reformer,* Leiden, Brill, 1974, pp. 22-32, trad. di Massimo Parodi; R. Kalivoda, *Jan Hus: pensiero e azione,* Milano, Feltrinelli, 1978, trad. di Sergio Corduas; Id., *L'ideologia hussita,* da *Husitská ideologie,* Praha 1961, pp. 244-254, trad. di S. Corduas; Id., *Il radicalismo taborita,* da *Antologie z dejin čsl. filosofie,* Praha, Čsav, 1963, vol. I, pp. 108-111, trad. di S. Corduas.

invisibile costituisce una vasta *communio sanctorum,* luogo ideale di incontro per tutte le comunità cristiane e per le anime sante: essa sola è divina, essa sola diviene oggetto di fede. Questo concetto di chiesa diviene propriamente « il paradigma della riforma » e i suoi valori positivi sono la mancanza di una rigorosa gerarchia, la partecipazione attiva dei laici, la povertà e la compartecipazione dei beni.

Da ultimo la contrapposizione tra l'universalismo della chiesa di Roma e il particolarismo delle nuove realtà europee, le *nationes,* e in special modo dei loro strati popolari più direttamente interessati a una trasformazione della vita sociale, si manifesta la contrapposizione tra *nazione* e *chiesa.* « La coscienza di interessi più immediati, di una realtà tangibile e comune al gruppo *nazionale* (il riferimento è alla "nascita"), insomma la coscienza di una identità collettiva è quindi un elemento strutturante ed essenziale alla protesta religiosa del basso Medioevo, protesta diretta sia contro una cultura unica, dettata da una sede lontana non solo geograficamente, sia contro una politica che ignorava la dinamica (e le conflittualità) delle nuove realtà europee e rischiava molto spesso di apparire economicamente sopraffatrice » (p. 61).

Queste idee-guida sono preziose per affrontare la lettura delle fonti che, come detto, vengono presentate nella prima parte del testo.

Dapprima troviamo alcune pagine di Giovanni di Salisbury a proposito di Arnaldo da Brescia e altre di Bernardino Gui sulla cosiddetta setta dell'ordine degli Apostoli. Come per Arnaldo anche per Dolcino da Novara e Gerardo Segarelli mancano fonti poiché la radicalità dei loro progetti li portò ad essere perseguitati dal potere religioso e politico con tale violenza da cancellare ogni loro testimonianza diretta.

Il punto di origine della formazione di queste sette va ricercato nel moto di riforma gregoriano. L'appello di Gregorio VII aveva sollevato i laici in lotte appassionate contro il clero simoniaco e concubino ed era in qualche modo inevitabile che lo scetticismo e la sfiducia verso l'ufficio e che la superordinazione dei laici ai preti simoniaci si trasformasse in indipendenza dai preti in generale.

I movimenti ricordati insorgono contro un'ecclesiologia dominata dalla categoria di potenza, contro una chiesa di chierici, ricercando una fraternità laica in cui si realizzi il ritorno alla primitiva sostanza dell'insegnamento evangelico e dove conti quindi il *meritum* e non l'*officium.*

Si sviluppa così l'ideale di una chiesa intesa unicamente come *congregatio fidelium,* mentre si rifiuta la chiesa legata alle strutture del mondo. Ma la predicazione di una chiesa povera che rifiutasse ogni bene temporale conduceva molto lontano poiché significava porre in questione l'accettazione di una base di esistenza legata alle strutture feudali e questo comportava anche una volontà di restituire e riservare ai laici ogni autorità esterna. In questa prospettiva Arnaldo da Brescia sembra annunciare allora i ghibellini e Marsilio da Padova.

Molto differente ci appare il programma di riforma di Ruggero Bacone. Esso è infatti caratterizzato da una profonda originalità che produce il suo reale distacco dai movimenti organizzati di riforma e dai gruppi ereticali. « Questo frate solitario scriveva al papa, solo a lui sottoponeva la sua riforma, che partiva da un *sapere* assai lontano da quello delle masse che coltivavano sì le stesse speranze ma le riponevano spesso in un cambiamento radicale delle strutture

della società, nell'ideale di una comunitaria povertà, nella lotta alle istituzioni ecclesiastiche e politiche » (p. 39).

Senza dubbio anche il giudizio del pensatore francescano sul suo secolo è animato da una critica violenta e amara contro la corruzione e l'ignoranza che inquinano la società in ogni suo livello: dalla curia romana agli ordini religiosi, dal potere politico, principi, baroni e sovrani, ai mercanti e agli artigiani. E le sue parole nel *Compendium studii philosophiae* sono chiare e inequivocabili: « Facciamoci un quadro dello stato del mondo ed esaminiamolo attentamente: vi troveremo corruzione infinita ovunque ed evidente innanzitutto al vertice. Infatti la curia romana che era e deve essere governata dalla sapienza di Dio è ora corrotta dai decreti degli imperatori, fatti per il governo dei propri sudditi, decreti contenuti nel diritto civile. Quella sede sacra è lacerata dalle frodi e dagli inganni e dalle ingiustizie commesse, mentre va in rovina la giustizia, tutta la pace è sconvolta e sono provocati innumerevoli scandali. Infatti i costumi sono del tutto corrotti, la superbia regna, la cupidigia consuma, l'invidia corrode i singoli, la lussuria getta nel discredito tutta la curia, la gola regna su tutti » (pp. 85-86).

Dalla desolazione di questo quadro si leva più ardente che mai il desiderio di una riforma radicale per edificare una situazione non più di paura e di servitù ma di libertà e di pace. Ma come è possibile questo profondo mutamento della chiesa corrotta e della società cristiana? Proprio nella individuazione dei metodi e degli strumenti di riforma Bacone rivela in pieno la sua profondità di pensatore fermamente convinto che « non ha ormai nessuno scopo la ricerca di una verità che resti estranea all'azione umana o quella contemplazione che non sappia tradursi nella più perfetta organizzazione dell'ordine civile e religioso, necessario presupposto del dominio umano sulla natura » (C. Vasoli, p. 185).

Sarà allora la sapienza, la sapienza cristinaa, che realizzerà con la sua azione illuminatrice l'idea di unità, di pacifica e operosa collaborazione umana. Perché questo possa realmente accadere è però necessaria una riforma della teologia che deve ritornare alle sue vere fonti e alla ricerca di quella verità divina che deve poi illuminare ed insegnare.

Per Bacone infatti « gli uomini corrotti nello studio necessariamente si corrompono anche nella vita... è necessario infatti che come l'uomo si comporta nell'attendere allo studio della sapienza altrettanto si comporti nella vita. Infatti la verità conosciuta in modo giusto non può non essere amata, poiché la sua bellezza ci attira, la sua utilità ci tiene avvinti, la sua magnificenza ci tiene uniti ad essa » (p. 88).

La stessa intensa tonalità religiosa che anima gli scritti di Ruggero Bacone si ritrova in Guglielmo d'Occam, pensatore francescano inglese al cui nome sono legate dottrine innovatrici e rivoluzionarie nel campo della logica, della filosofia della natura e della teologia. Sicuramente la filosofia e la critica di Occam hanno agito in direzione di una dissoluzione dell'istituzione ecclesiale. La sua influenza si ritrova in ogni posizione antipapale del XIV e XV secolo ed anche in Lutero che spesso lo proclama suo maestro. E' possibile spiegarci tutto questo considerando che il *Venerabilis Inceptor* ha inaugurato per il credente anziché un mondo di istituzioni e di leggi un mondo di persone e di libertà nella fede.

Il discorso e l'opera di Occam sono infatti sorretti, unitamente all'amore

della verità, dalla difesa della libertà, dell'uomo in generale e del cristiano in particolare.

In questo si riflette senza dubbio il suo evangelismo francescano che si esprime in una originale affermazione della libertà evangelica: *libertas evangelicae legis*. Forse per la prima volta accade che di questa grande idea venga fatta un'effettiva applicazione ecclesiologica. Mario Dal Pra ha colto con grande lucidità questo livello della polemica occamista. Scrive infatti: « Occam, d'altra parte, respinge la dottrina dei curialisti favorevoli alla concezione teocratica dell'autorità del papa, muovendo essenzialmente da un rilievo storico-religioso fondamentale, la profonda differenza che corre tra la legge mosaica e la legge evangelica; la legge mosaica è tutto un fitto intreccio di prescrizioni di ogni tipo; il suo sottinteso profondo è uno spirito legalistico che ha la propria radice nell'esteriorità e nell'autorità; per contro la legge evangelica, anche se non prescinde da comandi e ingiunzioni, ha il suo fondamento in uno spirito di libertà, che è agli antipodi dello spirito autoritario della legge mosaica... La chiesa cristiana non può ignorare, a giudizio di Occam, questa trasformazione storico-religiosa fondamentale, per cui il vincolo che unisce i cristiani non è più il vincolo dell'autorità e della servitù ma il vincolo nuovo dell'amore di Dio e del prossimo » (p. 234).

Ora il criterio della libertà cristiana agisce per Occam in due direzioni: privare di ogni fondamento l'intervento del papa nella sfera politico-amministrativa e limitarne l'autorità anche all'interno della chiesa. L'autorità papale infatti è per il pensatore francescano un'autorità puramente spirituale e di puro servizio, limitata ad assicurare alla chiesa il bene comune.

Alla base di queste convinzioni, come spiega ancora il Dal Pra, « è la fondamentale preoccupazione di non mescolare e confondere insieme il piano religioso e quello mondano e di conservare al piano religioso la sua originaria e autonoma aspirazione e libertà » (p. 236).

Risultati ancora più radicali di quelli raggiunti da Occam li troviamo nel programma di riforma legato al nome di John Wyclif.

Nel corso della crisi della coscienza ecclesiologica che diviene sempre più evidente durante il XIV secolo a Wyclif spetta il merito di aver individuato con incontestabile chiarezza il problema della chiesa medievale e cioè l'identificazione operata dai fedeli di chiesa e clero, cadendo in un clericalismo che insiste sul ruolo mediatore del sacerdote fino al punto di dimenticare il contatto diretto con Dio. Wyclif insiste particolarmente sull'aspetto negativo di questa concezione della chiesa e in questo riformatore si può scorgere in tutto il suo peso decisivo l'opposizione chiesa invisibile-chiesa visibile.

Come scrive W. Farr « ciò che Wyclif mise in luce della chiesa primitiva grazie al suo specchio filosofico fu un ideale di chiesa — un'ecclesiologia — assolutamente incompatibile con la concezione della contemporanea chiesa romana esposta dalla sua gerarchia e teorizzata dai suoi canonisti » (p. 243).

Per Wyclif la natura e la costituzione della chiesa pura e perfetta voluta da Cristo escludono ogni possibilità di identificarla con una istituzione visibile. La chiesa deve essere spirituale, definita e fondata su un elemento puramente divino. Questo elemento è la predestinazione: ciò che costituisce la chiesa, genera la sua unità è l'amore predestinante di Cristo. Essa è la *congregatio omnium prae-*

destinatorum, una congregazione composta da tutti i predestinati, da tutti coloro che sono in possesso della grazia.

Membri effettivi della chiesa sono dunque gli eletti, coloro che saranno salvati e che neppure il peccato mortale può perdere poiché riceveranno la grazia della perseveranza finale. Per Wyclif dunque il fondamento dell'istituzione ecclesiastica è l'elezione divina. E' possibile essere nella chiesa, *in ecclesia*, senza appartenere alla chiesa, senza essere *de ecclesia*.

La chiesa visibile non è la vera chiesa allora, essendo quest'ultima nella sua essenza invisibile, Wyclif per questo, conclude Farr, « nega l'istituzionalismo ecclesiastico di quella ecclesiologia e nella prospettiva realistica sviluppa una chiesa che è essenzialmente un universale al di là di considerazioni spaziali o geografiche: un archetipo la cui realtà è normativa, la cui essenza è immateriale e la cui idealità può operare nella storicità » (p. 252).

Continuatore delle idee di Wycliff è Giovanni Hus che R. Kalivoda definisce « uno stratega del wycliffismo, che espone e adatta la eredità wycliffiana alle necessità ideologiche della lotta per un progresso sociale reale » (p. 255).

La sua opera deve essere analizzata collocandola nel contesto della rivoluzione e del movimento hussita. In quest'ultimo esiste una corrente che diremmo giacobina, tesa alla eliminazione di qualsiasi governo al fine di realizzare una condizione di libertà e di uguaglianza e se Hus non può essere considerato un rappresentante di questa corrente bisogna però riconoscere, scrive ancora Kalivoda, « che egli ha dato al movimento hussita qualcosa che ha valore duraturo e attuale, una concezione democratica del potere dello stato » (p. 254). Hus non solo domanda che le istituzioni si reggano su principi di giustizia ma rivendica a ogni uomo il diritto di giudicare con la propria ragione le istituzioni e i rappresentanti del potere per valutare se essi effettivamente informino la loro azione su questi principi. Se ciò non accade il suddito non solo può ma deve ribellarsi e rifiutare l'obbedienza.

Predica infatti il riformatore ceco: « Poi altri dicono che se un superiore comanda qualche cosa di malvagio l'inferiore deve obbedire, poiché non lui avrà peccato ma colui che comanda. E' il demonio che ha scoccato questa saetta per fare proprio schiavo chiunque trascuri che sarà lui il colpevole, portando così l'uomo al peccato. Infatti né colui che obbedisce né colui che comanda sarà senza peccato » (p. 139).

Nel movimento hussita compare anche una figura poco nota ma molto significativa: Petr Chelcicki. A lui si deve nel periodo della decadenza e della crisi del feudalesimo la più lucida e la più profonda confutazione della dottrina della chiesa sull'ordinamento in ceti della società.

Impostando la sua critica sulla base delle scritture e richiamando l'esperienza dei valdesi, giudica che la chiesa deve essere « l'assemblea degli eletti per la salvezza », una comunità di individui assolutamente uguali in cui non esiste spazio per ordinamenti statali o ecclesiastici.

Ascoltiamo le sue parole: « Queste cose (dio) dice degli uffici della chiesa. Non stabilisce mai funzionari con potere secolare e neanche quelli che nomina nelle necessità terrene, ma soltanto i diversi doni in esse dello spirito santo; perché soltanto questi funzionari occorrono alla chiesa. Infatti la santa chiesa è spirituale e necessita di funzionari spirituali per la propria edificazione; infatti

tutta la sua forza sta nelle cose spirituali e se poi ha da fare qualcosa di terreno, (deve fare) tutto questo attraverso il senso spirituale » (p. 177).

Dalle idee di Petr Chelcicki nacque nella seconda metà del secolo XV una chiesa di Boemia molto importante accanto a quella cattolica e calvinista: l'Unità dei fratelli di Boemia in cui viene ravvisato il primo grande tentativo che fa il mondo laico di attuare una religiosità che non si fondi su compromessi con il mondo ma assuma al proprio servizio l'intera esistenza. E' il ritiro dei veri cristiani dal mondo pieno di pericoli per restringersi in comunione fraterna nello sforzo esclusivo di santificarsi personalmente con la sofferenza e con la privazione, in pace e abnegazione incondizionate.

Al di là delle differenze che ne caratterizzano il pensiero e i programmi, risulta chiaramente evidente come agli occhi di tutti gli autori considerati, da Arnaldo da Brescia a Dolcino a Hus, la chiesa, intesa come sistema di pratiche, di leggi, di mediazione sacerdotale e di autorità clericale che si riassume e trova il suo simbolo nel papa, abbia avuto uno sviluppo a tutto detrimento di Dio. E' allora necessario, per usare le espressioni di Calvino, ristabilire il *regnum Christi* contro questo *regnum papae*.

E' allora su questo livello che è possibile scorgere il legame che unisce le sette spirituali e le correnti riformiste medievali, e la espressione che esse hanno trovato particolarmente in Wyclif e Hus, con la Riforma protestante i cui padri, da Lutero a Zwingli a Calvino, non troveranno espressione migliore per indicare la chiesa di Dio, la chiesa della grazia e della salvezza della formula *Ecclesia invisibilis*.

ACHILLE ZOERLE

ANTONIO BRUCIOLI, *Dialogi* a cura di Aldo Landi. Prismi Editrice Napoli - The Newbery Library Chicago.

Si tratta del 4° volume del Corpus Reformatorum Italicorum che fa seguito alle opere di Camillo Renato, a cura di Antonio Rotondò, al Beneficio di Cristo di Benedetto da Mantova a cura di Salvatore Caponetto ed alle opere di Mino Celsi a cura di Peter G. Bientenholz.

Nonostante il cambio di editore rispetto ai precedenti volumi, l'aspetto formale è inalterato in omaggio ad una continuità del Corpus.

Vengono qui editi i dialogi della morale filosofia secondo l'edizione veneziana di Francesco ed Alessandro Brucioli del 1544, fornendo poi al lettore un imponente apparato critico che permette il controllo con le varianti delle due precedenti edizioni dei dialoghi del 1506 e del 1538. Il curatore presenta succintamente al lettore i personaggi a cui sono dedicate le tre diverse edizioni e ciè l'ex duca di Milano Massimiliano Sforza, il duca d'Urbino Francesco Maria di Montefeltro, e Ottaviano de Medici. Inoltre si sforza di identificare, riuscendovi quasi sempre, i personaggi usati come interlocutori dei dialoghi nelle varie edizioni, specialmente nelle ultime che sostituiscono i nomi simbolici di origine classica usati nella prima edizione.

Il lettore viene così direttamente messo a contatto non solo con il contenuto di un'opera che ha avuto grande fortuna al suo tempo, godendo degli elogi di studiosi contemporanei come l'Aretino e l'Alamanni, ma anche con una galleria di

personaggi di grande rilievo dell'Italia rinascimentale e particolarmente con i protagonisti della cultura fiorentino che ebbe negli Orti Oricellari il suo centro, di quella Urbinate e Veneziana.

I temi trattati nei dialogi sono quelli cari agli umanisti italiani, con novità scarse e poco significative.

Si ha qundi una prima serie di dialoghi sulla famiglia con un dialogo I della condizione dell'uomo, un secondo del matrimonio, un terzo « dello ufficio della moglie », un quarto « del governo della famiglia », un quinto del ruolo dello istruire i figliuoli.

Segue poi una seconda serie con dialogo VI della Repubblica, che ricalca gli schemi utopici così comuni agli scrittori umanistici ed in cui si raccomanda un governo del ceto medio, il dialogo VII delle leggi della Repubblica, VIII del giusto Principe, IX dell Capitano e X della Tirannide.

Una terza serie di dialoghi più brevi è dedicata alle varie qualità dell'uomo dalla virtù alla umana miseria. Tra questi ricorderemo in particolare il 28° dell'Esilio, che già Giorgio Spini aveva segnalato come significativo per i cenni autobiografici che di solito sono invece quasi inesistenti. Il curatore è riuscito ad identificare quasi sempre le fonti cui si ispira il Brucioli, che vengono spesso utilizzate dall'autore senza citazione e copiosamente. Si può così notare che accanto a testi classici di vasta notorietà il Brucioli conosce opere di scrittori contemporanei a poca distanza di tempo dalla loro edizione.

Se quindi non emerge da quest'opera una personalità originale e un pensiero potatore di innovazioni il lettore medesimo è messo però in contatto con un personaggio esemplare, un poligrafo colto ed informato degno di presentare quel mondo cinquecentesco tra rinascimento e riforma che fu uno dei momenti più vivi della cultura italiana.

La nota critica che accompagna l'edizione pur nella sua apparente modestia scioglie dei nodi rimasti dopo l'indimenticabile ricerca giovanile di Giorgio Spini che insieme agli eretici italiani del Conti non ha segnato l'avvio al rinnovato interesse per la riforma italiana del cinquecento che in questi volumi del Corpus vede ora la sua più matura e completa espressione.

Abbiamo pertanto la possibilità di fissare le date di nascita e di morte del nostro personaggio, di scorgerne particolari prima ignoti che ne pongono in luce la modestia, ma anche una certa indubitabile dignità di studioso e di credente vissuto in tempi amari e difficili.

La bibliografia degli scritti del Brucioli con l'indicazione di alcune biblioteche dove se ne ritrovano copie ed una bibliografia ragionata in ordine cronologico degli scritti su di lui, completano questa pregevolissima opera.

Per dovere di critica aggiungeremo che vi è qualhce piccolo errore di stampa, sfuggito al revisore e forse nella bibliografia si potrebbe correggere in Ginevra il luogo dell'edizione del 1555 del Nuovo Testamento dato anche il nome (G. Luigi Pascale) dell'editore che poi troveremo come predicatore tra i valdesi di Calabria, ed infine sarà arso vivo in Castel S. Angelo.

Inoltre segnaleremo dell'opera del Maccrie una traduzione italiana edita a Ginevra nel 1858 che pare ignorare la traduzione del 1835, indicata dal Landi.

Quest'opera è in definitiva un'ulteriore prova della vitalità e profonda utilità

del Corpus per cui rivolgiamo all'editore ed al curatore un profondo e sentito grazie.

DOMENICO MASELLI

REMIGIO BERMOND, *Mendia. Poema epico pastorale in dialetto provenzale alpino dell'Alta Valchisone*, Villaretto Chisone, Edizioni « La Valaddo » (Quaderno N. 1), 1983.

Con una bella presentazione di Ezio Martin, è uscito, nello scorso gennaio, questo nuovo libro di Remigio Bermond, direttore del periodico « La Valaddo » e autore anche, tra l'altro, di due precedenti volumi, *Pancouta e broussée* (poesie e prose, 1971) e *Lë sabée dë notri reiri* (proverbi e modi di dire, 1977), scritti nella parlata provenzale dell'Alta Valchisone, nella difesa delle cui tradizioni egli è da anni impegnato con scritti e iniziative diverse.

Nei cinque Canti, di venti ottave di endecasillabi ciascuno, di cui il poema si compone, è narrata « l'epopea rustica di un villaggio di Pragelato, Dzousaut, impegnato ad affrontare la dura lotta per l'esistenza » (Martin). Un'impresa insolita e ardita quella di Bermond, che ha richiesto capacità fantastiche, immaginative e anche tecniche non comuni, dovendosi piegare alle esigenze metriche, oltreché poetico-espressive, una parlata che ha una tradizione scritta recentissima, manca di importanti modelli precedenti ed è, come tutti i nostri dialetti, lessicalmente povera, sicché p.e. non si può giocare agevolmente, a scopi stilistici o anche solo (e già non è poco) ai fini della rima, sul repertorio sininimico. Come esprimere in *patouà*, poniamo, le sfumature semantiche di serie di parole quali, per l'italiano, ansia, sgomento, apprensione, angustia, angoscia, trepidazione, affanno, ambascia, ecc.?

Hanno sostenuto Bermond in questo sforzo (quasi una sfida) di dar forma a una creta così poco malleabile, una profonda conoscenza della propria parlata, una lunga familiarità con la versificazione dialettale e innegabili doti poetiche.

Del risultato, che mi pare in ogni caso notevole, potranno giudicare i lettori, soprattutto i valchisonesi, che parlano come l'Autore. Ma intanto mi pare doveroso rilevare l'importanza del fatto in sé, ricordando, con Ezio Martin, come solo una ventina di anni fa sarebbe stato considerato assurdo pensare che il *patouà* « potesse avere ambizioni di tradizione scritta e letteraria ».

ARTURO GENRE

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

RIVISTE

IL PROVENZALE

E' uscito il n. 2 (luglio '82) de « Il Provenzale. Periodico della minoranza franco-provenzale di Faeto e Celle S. V. », con un interessante contributo di Aldo Petitti, *Tempi di censimengo* (pp. 6-10), che fa il punto sulla problematica storico-linguistica relativa agli insediamenti successivi in quella regione degli Angioini e dei Valdesi.

Nei numeri precedenti, tutti redatti con entusiasmo da Don Salvatore Ceglia, il dinamico parroco di Faeto, va segnalata una cortese corrispondenza tra il redattore e il sottoscritto sulla presenza valdese a Faeto e Celle che si tende oggi a negare (cfr. numeri di saggio del 10 giugno 1978 e del 31 ottobre 1979), nonché, nel numero di saggio del 9 agosto 1979, una simpatica presentazione dell'Esercito della Salvezza da parte di Aldo Petitti (pp. 7-8).

Si deve all'iniziativa di Salvatore Ceglia anche la pubblicazione di una serie di « Quaderni » de « Il Provenzale » il cui n. 1 (1979) contiene la ristampa anastatica di due storie cronachistiche ancora oggi preziose, i *Cenni di storia cronologica di Faeto* di Pietro Gallucci (Napoli 1882), e le *Memorie storiche del comune di Celle S. Vito (Capitanata)* di Luigi Savino (Troia 1942).

Giovanni Gonnet

L'ASSOCIATION D'ETUDES VAUDOISES ET HISTORIQUES DU LUBERON

E' uscito il n. 10 de « La Valmasque », il bollettino dell'AEVHL, vivacemente diretto da Bernard Appy. Tra notizie varie sull'attività dell'Associazione (assemblea generale del 18 settembre 1982 a Apt, durante la quale Gabriel Audisio ha dato le sue dimissioni da presidente e da membro del Seggio — v. nello stesso numero le *Raisons d'une démission* —; riunioni amministrative del 17 ottobre a Lacoste e del 13 novembre a Saint Martin de la Brasque; statuto dell'Associazione; segnalazioni varie di libri e di manifestazioni ecc.), questo numero (Hiver '82-83) contiene

due interessanti articoli, uno di Yves Esquieu, *Que sait-on de la musique populaire en Provence jusqu'au XVI[e] siècle?* (pp. 20-21), l'altro di Jean Sambuc, *Le 27 janvier 1505 à la Tour d'Aigues* (pp. 22-27).

Nel frattempo sono usciti gli atti della « Quatrième journée d'études vaudoises et historiques du Luberon » (Ménerbes, 4 luglio 1981), con quattro contributi: GRADO G. MERLO, *Vaudois du Piémont au XVI[e] siècle* (pp. 5-13); ELISABETH SAUZE, *A propos du « Pays d'Aigues »; buts, méthodes et résultats d'un inventaire* (pp. 15-19); LOUIS MORDANT, *Le Consistoire de Lourmarin au XIX[e] siècle* (pp. 21-38); JEAN GONNET, *Mérindol 1530: fin du Valdéisme?* (pp. 39-53).

Per dovere di documentazione segnalo anche gli atti della « Troisième journée » (Lacoste, 1 settembre 1979), con tre contributi: GEORGES PONS, *La destruction du Temple de Lacoste en 1663* (pp. 5-17); NICOLE JACQUIER-ROUX-THÉVENET, *Sensibilité protestante en vallée d'Aigues* (pp. 19-27); RENÉ MOULINAS, *Les juifs de l'Isle-sur-Sorgues au XVIII[e] siècle* (pp. 29-40).

Tutti i precedenti numeri de « La Valmasque » contengono contributi d'interesse valdese, tra i quali vanno menzionati, nel n. 1 (primavera '80): *Confession de foi de Mérindol*, del 1541, e la regione del Luberon dalla carta del Cassini del 1815; nel n. 2 (estate '80): notizie su Hus e l'ussitismo; nel n. 3 ((autunno '80): A. BOUER, *Le Château du Marquis de Sade à Lacoste* (continuazione nei nn. 4 e 5) e CHRISTIANE FOLLIERO DE LUNA, *Mes ancêtres les Vaudois;* nel n. 4 (inverno '80-81): NICOLE JACQUIER-HOUX-THÉVENET, *Mon beau château?* (sul castello di La Tour d'Aigues), e BERNARD APPY, *Les oubliettes de l'histoire;* nel n. 5 (primavera '81): *La Tragédie du Sace de Cabrières* e *La grotte de la Barrigoule;* nel n. 6 (estate '81): BERNARD APPY, *Table ronde sur la religion, source de déplacements de population: l'exemple des Vaudois* (interventi di G. Audisio, J. Gonnet, P. Joutard e E. Temine); nel n. 7 (autunno-inverno '81-82): LUCIEN BOURGGUES, *Ménerbes*, e V. VINAY, *Les Vaudois* (dal tomo 16 dell'« Encyclopaedia Universalis » di Parigi, 1968); nel n. 8 (primavera-estate '81): OSVALDO COÏSSON, *La langue parlée aux Vallées vaudoises*, e RENÉ NELLI, *Vous avez dit... Vaudois?* dal « Dictionnaire des hérésies méridionales » dello stesso autore, 1968, pp. 291-297); nel n. 9 (autunno 1982): NICOLE JACQUIER-ROUX-THÉVENET, *Table ronde sur culture orale, culture écrite* (presentatore G. Audisio).

E' annunciata la « Cinquième Journée d'Etudes Vaudoises et Historiques du Luberon » da tenersi il 2 luglio 1983 a La Roque d'Antheron.

GIOVANNI GONNET

CENTRE NATIONAL D'ETUDES CATHARES

E' stato creato l'anno scorso a Carcassonne un *Centre National d'Etudes Cathares*, indubbiamente erede — ad un livello più scientifico — di quanto aveva cercato di fare per molti anni Déodat Roché con i suoi preziosi *Cahiers d'Etudes Cathares*. Il Centro, di cui è ispiratrice e animatrice Anne Brenon, vuol essere uno strumento di ricerca e di incontro per tutti coloro che a vari livelli s'interessano del passato religioso dell'Occitania, così profondamente marcata nel tardo medioevo non solo dal catarismo, ma da altri movimenti di dissenso ad esso contemporanei, tra cui in prima linea il valdismo. Come prima attività il Centro ha raccolto

una duplice serie di materiali: libri e riviste per una costituenda biblioteca specializzata, e microfilms di tutti i manoscritti interessanti il catarismo. Esso ha anche in animo di pubblicare una rivista specializzata intitolata « Heresis », nel cui comitato di lettura vedo, oltre Anne Brenon, gli amici Yves Dossat e Jean Duvernoy. Intanto, per l'informazione periodica, servirà un apposito « Bulletin », il cui numero 1 è uscito nel dicembre 1982.

Questo primo fascicolo è estremamente prezioso, perché contiene una lista di microfilms già acquistati (o da acquistare), che rappresentano in sei settori le fonti medievali più rappresentative sul catarismo: I) trattati catari; II) trattati di polemica anticatara; III) trattati ad uso degli inquisitori; IV) raccolte di testi inquisitoriali (deposizioni, sentenze, formulari ecc.); V) documenti d'archivio; VI) cronache. I microfilms segnalati riguardano un centinaio di manoscritti contenuti in ben 42 biblioteche, di cui 15 italiane (compresa la Vaticana), 12 francesi, 3 cecoslovacche, 2 belghe, 2 spagnole, 1 per Irlanda, Inghilterra, Svizzera, Ungheria, Germania, Austria, Polonia e Stati Uniti d'America. Tra tutti questi materiali molti sono anche d'interesse valdese, quali i mss. 234 di Digione (sermoni e trattati), 43 di Grenoble (bibbia), 8 di Carpentras (bibbia), C.5.22, C.5.20 e A.6.2 di Dublino, il *Liber antiheresis* di Durando d'Osca nei mss. lat. 13446 di Parigi B.N., 1114 di Madrid B.N. e 527 della Biblioteca Capitolare di Praga, il *Contra hereticos* di Ermengaud nei mss. 495 di Reims, 1559 di Bruxelles, 6911 di Madrid e 1068 di Troyes, il *De pauperibus de Lugduno* di Dole 109, il *De haeresi pauperum de Lugduno* di Milano A 129 inf., i trattatisti Sacconi (14 mss.), Pietro Martire (3 mss.), Giacomo Capelli (1 ms.), Moneta (1 ms.), il Vat. lat. 4030 con il registro dell'inquisizione di Jacques Fournier, il lat. 4269 di Parigi B.N. con gli Atti dell'Inquisizione di Carcassona del 1308-1309, l'ADD 4697 del British Museum con il *Liber Sententiarum Inquisitionis tholosane* del 1307-1309, i cronisti Guillaume de Puylaurens, Pierre des Vaux-de-Cernay e Guillaume Pelhisson ecc.

Giovanni Gonnet

DER DEUTSCHE WALDENSER

E' il titolo del Bollettino trimestrale della « Deutsche Waldenservereinigung », voce delle ex-colonie valdesi della Germania occidentale, con sede a Schönenberg nel Baden-Württemberg, redattore il pastore W. Eiss di Filderstadt. Ho sotto gli occhi le ultime tre annate della « nuova serie » (nn. 139-147, febbr. 1980-dic. 1982) e constato che non c'è nessun numero dove non ci sia qualche articolo di reale interesse storico, soprattutto sulle vicende passate e presenti di quelle colonie, i cui residenti odierni, benché totalmente inseriti nei contesti ecclesiastico-civili dei rispettivi « Länder » (Baden-Württemberg, Assia, Renania-Palatinato; cfr. carta in *Die Waldenser* di Theo Kiefner, Oetischen-Schönenberg 1980, p. 80), rivendicano con amore le loro radici valdesi.

Ogni numero contiene notizie di attualità (incontri valdesi in Germania o in Italia, Museo di Arnaud a Schönenberg, iniziative varie per mantenere vivi i contatti ecc.), articoli storici, recensioni e lista dei libri ricevuti: un insieme ricco di informazioni che ci permette di seguire da vicino la storiografia attuale sui valdesi

tedeschi, dove fa egregiamente la parte del leone il nostro amico Pf. Dr. Theo Kiefner. Dallo spoglio dei nove numeri indicati, segnalo in particolare:

(n. 139, febbr. 1980) GIOVANNI GONNET, *Hugenotten und Waldenser in Deutschland;* THEO KIEFNER, *Ein Brief von Runkel über Rohrbach-Wembach-Hahn* (seguito e fine, da numeri precedenti).

(n. 140, lu. 1980) JEAN GONNET, *Betrachtung über die Ursprünge der Waldenser;* R. STOLLREITER, *Die Waldenserschulen in Italien;* THEO KIEFNER,*Die Einführung der feinen sächsichen Strumpfwirkerei in Neuhengstett durch Pfarrer Johann Georg Freihofer* (articolo proseguito nei nn. 142, 143 e 144).

(n. 141, dic. 1980) THEO KIEFNER, lunga recensione critica della traduzione tedesca del volume di GIORGIO TOURN, *I valdesi: la singolare vicenda di un popolo-chiesa* (*Geschichte der Waldenser-Kirche,* Torino-Kassel-Erlangen 1980).

(n. 142, apr. 1981) THEO KIEFNER, recensione di AMEDEO MOLNÁR, *Die Waldenser. Geschichte und europäisches Ausmass einer Ketzerbewegung* (Göttingen 1980); EUGEN BELLON, recensione di THEO KIEFNER, *Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland,* vol. I: *Reformation und Gegenreformation im Val Cluson 1532-1730* (Göttingen 1980).

(n. 143, lu. 1981) THEO KIEFNER, *Jean Henri Perrots Waldensergeschichten* (articolo proseguito nei nn. 145 e 147).

(n. 146, lu. 1982) THEO KIEFNER, *Vom Chisonetal nach Neuhengstett;* dello stesso, recensione di FRANZ-ANTON KADLL, *Die Hugenotten in Hessen-Kassel* (Darmstadt-Marburg 1980); BRIGITTE KÖHLER, *Waldenser zur Zeit der Heilihen Elisabeth* (articolo proseguito nel n. 147).

(n. 147, dic. 1982) THEO KIEFNER, *Chanforan 1532-1982;* lo stesso, recensione di Eugen Roll, *Die Waldenser. Aufbruch in eine neue Zeit* (Stuttgart s.d.); BRIGITTE KÖHLER, recensione di EUGEN BELLON, *Vom Dauphiné ins Enztal. Geschichte der Kolonie in der Dürrmenzer Waldensergasse, auf dem Sengach, in Schönenberg und in Corres, 1685-1835* (ed. priv. 1982).

GIOVANNI GONNET

TESI DI LAUREA

Nel n. 145 (giu. 1979) di questo « Bollettino », Valdo Vinay iniziava una rubrica sulle tesi di laurea d'interesse valdese o protestante, che purtroppo non ha avuto seguito. In quell'occasione (pp. 80-81), egli si limitava alla indicazione degli autori, dei titoli, dei docenti relatori e dei luoghi relativi a ben 17 tesi sostenute tutte (tranne una), presso Facoltà universitarie italiane, laiche o pontificie, negli anni 1961-1978, e delle quali era stato deposto il testo presso la Biblioteca della Facoltà Valdese di Teologia: una a *Heidelberg* (Selge), una a *Bari* (Mele), una a *Salerno* (Rinaldi), due a *Milano* (Crespi e Polastro, quest'ultimo presso la P. Facoltà Teologica di Venegono Inf.), e dodici a *Roma* (Biagetti, Castagnino, Crescrini, Di Ottavio, Matacchioni, Milaneschi — questo presso il P. Ateneo Anselmiano —, Minciacchi, Punzi-Vinay, Sama, Santerini e F. C. Vinay). Vari gli argomenti trattati: 2 sulle *origini del movimento valdese* (Santerini, Selge), 1 sull'*adesione dei valdesi alla Riforma* (Punzi-Vinay), 1 sull'*ecclesiologia valdese* (Polastro), 1 su *visitatori*

inglesi dell'800 nelle Valli Valdesi (F. C. Vinay), 5 sull'*evangelismo italiano* (Crescini, Milaneschi, Minciacchi, Sala, Zou), 2 su *Lutero* (Crespi, Di Ottavio), 3 su *Calvino* (Biagetti, Matacchioni, Mele), e 2 su personaggi d'interesse filosofico (Castagnini: *Kierkegaard*) o letterario (Rinaldi: *Piero Jahier*). Circa i contenuti, Vinay si soffermava soltanto sulla tesi di Patrizia Minciacchi della Comunità di S. Egidio, « molto elogiata dai relatori » Gaeta e De Felice (*Orientamenti religiosi e politici dei valdesi negli anni '30 e '40 in « Gioventù Cristiana » e « L'Appello »*), corredata di 15 documenti inediti dell'Archivio di Stato di Roma, dei quali il recensore augurava la pubblicazione in questo « Bollettino ».

Di queste 17 tesi, 4 hanno dato luogo o occasione a pubblicazioni o articoli: 1) Kurt- Victor Selge, *Die ersten Waldenser*, 2 voll., Berlin 1967 (con l'edizione critica del *Liber antiheresis* di Durando d'Osca); 2) Mario Polastro, *Ecclesiologia valdese*, relazione presentata al Convegno sull'VIII Centenario Valdese, BSSV n. 136 (dic. 1974), pp. 117-132; 3) Milena Santerini, *Durando d'Osca e il Liber Antiheresis. Predicazione e povertà, vocazione dei primi valdesi*, BSSV n. 144 (dic. 1978), pp. 53-69); 4) Cesare Milaneschi, *Ugo Janni, pioniere dell'ecumenismo*, Torino 1979 (Collana della Facoltà Valdese di Teologia).

Chissà quante altre tesi interessanti gli argomenti trattati in questo « Bollettino » sono state nel frattempo discusse nei nostri Atenei? Tra quelle a mia conoscenza ne ricordo due, una sostenuta nel 1978 a Lecce da Evangelina Campi, *I Valdesi in Calabria: per una storia del movimento valdese nell'Italia meridionale dal secolo XIII al secolo XVI*, rel. Andrea Milano, ma preparata sotto la guida del compianto amico e collega Sosio Pezzella, già discepolo di Ambrogio Donini; l'altra, sul finire del 1982 a Genova, da Marco Bouchard, *La trasformazione in chiesa del movimento valdese nel secolo XVI: i problemi istituzionali ed i rapporti con lo stato sabaudo*, rel. Piergiovanni Vito.

La tesi di Evangelina Campi, di 162 pagine, suddivisa in 5 capitoli preceduti da una introduzione storiografica e seguiti da conclusioni e dall'elenco delle fonti e delle opere consultate, è centrata sulla figura del pastore e martire Gian Luigi Pascale. Nei primi tre capitoli vengono sobriamente tratteggiate le fasi salienti dell'immigrazione valdese in Calabria, fatta soprattutto per motivi demografico-economici. Le colonie man mano costituite nel corso dei secoli XIII-XV rimasero praticamente indisturbate fino alla metà del secolo XVI quando, adeguandosi alle direttive dei riformatori d'oltralpe, tentarono di uscire allo scoperto chiedendo a Ginevra l'invio di pastori regolari. Fu l'inizio della persecuzione ad oltranza, prima con la carcerazione e col martirio del Pascal nel 1560 (cap. IV), poi col tristissimo eccidio del 1561 (cap. XV). Bene sfruttate sia le prime storie dei secoli XVI e XVII, tra cui « in primis » quella del napoletano Scipione Lentolo. Certo, non tutto è ancora chiaro in quella singolare vicenda calabrese, specie per quanto riguarda le date precise delle successive migrazioni, i cui soli ricordi rimangono oggi il dialetto locale di Guardia Piemontese e la foggia del vestire femminile (cfr. il recentissimo contributo di Giovanni Gonnet, *I Valdesi in Calabria (secoli XIV-XVI). Ricerca storiografica*, in « Quaderni » dell'Istituto di Scienze storico-politiche della Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Bari, vol. II (1981/82), pp. 83-118).

La tesi di Marco Bouchard è giunta proprio nell'anno del 450° anniversario del Sinodo di Canforan 1532. Essa merita ogni attenzione perché, centrata com'è sulla

trasformazione in chiesa del movimento medievale, ha privilegiato di questa vicenda gli aspetti non tanto dottrinali, già largamente sviscerati dalla più recente storiografia, quanto invece organizzativi, con un particolare serio approccio alle realtà socio-politiche dell'epoca e dell'ambiente in cui si trovarono immersi gli ultimi residui della vasta diaspora europea dei secoli precedenti. Dunque non soltanto storia interna, ma anche e soprattutto storia esterna, irta tuttora di problemi. Basti pensare alle varie questioni, tutte di attualità, come quelle, per esempio, delle ragioni della sopravvivenza del movimento valdese medioevale nella clandestinità, della necessità in cui si trovò di mimetizzarsi senza avere mai avuto il tempo di teorizzarne una eventuale giustificazione come il posteriore nicodemismo europeo del secolo XVI, del suo affacciarsi alle soglie del Cinquecento con le orecchie tese alle novità germaniche e franco-svizzere, del suo interrogarsi se rimanere riforma « ab intra » della Chiesa ufficiale del tempo oppure trasformarsi in chiesa alternativa; ma soprattutto quali dottrine e pratiche abbandonare o conservare, e se accettare senza riserve tutte le innovazioni caldeggiate dai riformatori nei vari campi della teologia, dell'ecclesiologia, della pietà, dell'organizzazione interna e dei rapporti col mondo circostante.

Il lavoro, di 330 pagine, consta di 4 parti suddivise in 16 capitoli, anche con una breve introduzione e l'elenco delle fonti e opere consultate. Ripercorso nella prima parte il cammino del movimento dalla sua nascita a Lione (peccato che l'iniziatore è ancora menzionato sotto il vecchio nome tradizionale di Pietro Valdo) fino al suo incontro con l'ussitismo, nelle altre parti l'autore distribuisce la materia trattata tenendo conto dei periodi ben distinti del regno di *Carlo III il Buono* di Savoia (1504-1536), della successiva *dominazione francese* in Piemonte (1536-1559), e del regno di *Emanuele Filiberto* figlio del precedente Carlo (1559-1580). E' ormai acquisito, dopo le ricerche esaurienti di Armand-Hugon e di Peyrot, che la chiesa valdese ricevette la sua prima configurazione giuridica soltanto negli anni 1558-1564, proprio durante uno dei periodi più drammatici della sua storia, quello cioè della guerra del 1560-1561 e delle sue dirette conseguenze sul terreno territoriale. E' proprio in quell'epoca che nasce il « popolo-chiesa », presso il quale si assiste alla interessante sovrapposizione delle due comunità civile e religiosa. Una data fondametnale in questa vicenda è rappresentata dal cosiddetto « patto di unione » stipulato al Podio di Bobbio Pellice il 21 gennaio 1561, quando i valdesi, ormai duramente impegnati contro le milizie del Conte della Trinità, furono messi di fronte all'alternativa o di piegarsi alla volontà del loro legittimo sovrano in omaggio a Romani XIII col risultato di ricacciarsi nella clandestinità, o di resistergli a mano armata isolandosi dal mondo protestante, soprattutto di Ginevra, che non vedeva di buon occhio ogni forma di ribellione contro le autorità costituite. In tale occasione i valdesi rinserrarono i loro ranghi, cementando anche i legami con i loro confratelli del Delfinato, e decisero di passare decisamente alla controffensiva aperta, dando così origine alla prima guerra di religione in Europa. Infatti il problema, ben visto da Bouchard, era proprio quello di una minoranza religiosa e della sua fedeltà al principe il quale, per ragion di stato se non per intima convinzione, voleva insieme l'unità politica e l'unità confessionale: l'ombra del *cuius regio illius religio* planava allora sia sui paesi protestanti che su quelli cattolici! In questo contesto emerge accanto al *pastore* — di origine per lo più

straniera, almeno nei primi anni — la figura del *sindaco*, con la sua duplice funzione di responsabile in materia sia civile che religiosa.

GIOVANNI GONNET

A. GÜR, *Les lettres "séditieuses" anonymes de 1718*, « Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie », Tome XVII, 2° livraison 1981, Genève 1982, pp. 129-205.

André Gür, studioso del '700 ginevrino, ha pubblicato di recente sul « Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie » de Genève un saggio di cui ci ha cortesemente voluto fare omaggio, che tocca molto tangenzialmente ma in modo non per questo meno interessante la storia valdese.

I titolo: « *Les lettres "séditieuses" anonymes de 1718* » è suscettibile certo di attrarre l'interesse di molti specialisti ma suona, riteniamo, assolutamente anodino per un profano. Di che trattasi?

Nel XVIII secolo Ginevra continua ad essere la gloriosa e venerabile repubblica di tipo oligarchico borghese che si è affermata con la Riforma ma soprattutto si è andata consolidando nel corso della storia. Contro la classe dirigente abituata a gestire la cosa pubblica in modo personalistico ed autoritario si rivolge la nuova borghesia che rivendica una gestione più aperta, responsabile, della cosa pubblica.

Le tensioni saranno numerose e gli scontri appassionati ed in questa battaglia per la « libertà democratica » avranno ruolo importante le pubblicazioni, gli scritti, anche anonimi e manoscritti, come quelli che fanno oggetto dello studio in esame.

Sono due scritti fra i maggiori di questa letteratura politica impegnata circolanti a Ginevra contro l'imposizione delle nuove tasse. Lo sguardo dell'autore si volge però ben oltre il caso limitato della tassazione ed affronta il problema stesso della gestione della cosa pubblica.

Rimaste anonime, malgrado l'immediata ed implacabile reazione delle Magistrature in carica, Consigli e sindaci, le « lettres » vennero molto presto e con insistenza collegate con i Léger. Di qui l'interesse per una segnalazione fra noi.

Antoine Léger, nato nel 1652, figlio di Antoine Léger l'ex Moderatore valdese profugo a Ginevra nel 1643, è all'epoca professore all'Accademia, personaggio di primo piano nella vita e nella cultura ginevrina, amato e rispettato da tutti. Michel, suo figlio pastore lui pure, e Giacomo figlio cadetto brillante studente ed ufficiale sono figure di minor rilievo ma non insignificanti nella vita cittadina.

L'opinione diffusa e mantenuta malgrado le smentite degli interessati è appunto che da questa famiglia sia uscito il testo incriminato. Con ricchezza di documentazione ed utilizzando fonti inedite il Gür dimostra in modo convincente che il testo è nelle sue grandi linee opera proprio dell'insospettabile Antoine, il luminare della cultura ginevrina.

E' dalla tradizione religiosa familiare, dall'aria valdese respirata in casa, dalla esperienza di immigrato che han vissuto i suoi, dall'aver avuto riferimenti teologici ed ecclesiastici altri che quelli ginevrini che viene a lui una sorta di spirito

libertario, una distanza critica nei confronti della piccola repubblica del Lemano? E' da qui che deriva la sua posizione, assai innovativa per i tempi, di una totale separazione dalla chiesa dallo Stato?

Non lo si può asserire con certezza ma la sensibilità al problema politico di Antoine Léger figlio di valdese non è senza fascino per i valdesi odierni.

G. Tourn

AA.VV., *Oekumene. Möglichkeiten und Grenzen heute,* a cura di Karlfried Froehlich, Tübingen, Mohr, 1982, pp. XXII 173.

L'opera è dedicata a Oscar Cullmann per il suo 80° compleanno. Due contributi si riferiscono in parte o interamente ai valdesi:

Amedeo Molnár, *Das ökmenische Anliegen der böhmischen Reformation* (pp. 9-18): nella trattazione del suo argomento Molnár ricorda i rapporti del movimento hussita con i valdesi, specialmente per mezzo del valdese Friedrich Reiser, « discepolo dei taboriti », il quale nel 1458 davanti all'Inquisizione di Strasburgo dichiarò che fra di loro c'erano molti *fideles in Romana ecclesia donationem Constantini spernentes.* L'Autore accenna pure ai valdesi del Brandeburgo, che nel 1480 profughi a causa delle persecuzioni furono accolti dai Fratelli cechi in Boemia e Moravia.

L'altro contributo è dedicato al problema ecumenico nella Chiesa valdese degli ultimi decenni: V. Vinay, *Oekumenische Probleme in der Waldenser-Diaspora im katholischen Italien* (pp. 19-23).

V. Vinay

AA.VV., *Conoscere i fratelli,* vol. II, Roma, Centro pro Unione, 1981, pp. 211.

Contiene due contributi sui valdesi: Valdo Vinay, *Movimento e Chiesa valdese dalle origini ai nostri giorni (sec. XII-XX),* pp. 11-22; Paolo Ricca, *La Chiesa valdese. Profilo dottrinale,* pp. 23-44.

V. Vinay

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

AA.VV., *Le Valli cuneesi e valdesi*, (Collana « Viaggio in Italia », N. 9), Milano, Fabbri, 1982, 8°, pp. 95, ill.

Rapido excursus nel gruppo delle Valli Occitane del Piemonte, con un cenno ai movimenti autonomisti.

Alle Valli Valdesi sono consacrate quattro pagine (32 a 35) che ne sunteggiano la storia, e tre pagine (78-80) per l'itinerario di visita, però per la sola Val Pellice. Altri accenni nella descrizione dell'ambiente fisico. Erroneamente la fotografia del monumento di Sibaud è indicata come quella di Chanforan.

JEAN AUBERY, *Histoire de l'exécution de Cabrières et Mérindol et d'autres lieux de Provence*, etc. Présentée et annotée par Gabriel Audisio. Assoc. d'Etudes Vaudoises et Historiques du Luberon, Mérindol, 1982, 8°, pp. 297.

Ristampa della celebre opera dell'Aubery del 1665, presentata, con ampio commento, da G. Audisio.

(LIVIO AVANZINI), *Storia e civiltà Valdese*, in « Historia », ag.-sett. 1982, pp. 77-80.

Segnalazione del Museo di Torre Pellice; ha attirato l'attenzione della redazione di questa rivista che ha inviato suoi incaricati a visitarlo, ricavandone un più ampio articolo di:

RENATO GIUNTINI: *E sull'arca dell'eresia approdarono alla Chiesa Valdese*, in « Historia », ottobre 1982, pp. 100-117.

GERHART BADOUIN, *Familienbuch von Schwabendorf und Wolfskaute*, 1 Band, *1688-1830*, Marburg 1982, pp. 178.

La ricerca delle proprie origini e delle genealogie familiari è di grande interesse per le famiglie valdesi di Germania e ogni comunità tende a pubblicare il proprio « Familienbuch ».

HANS BAYER, « *Du bist ein leige snippensnap!* ». *Der « Wartburgkrieg » als waldensisches Laienspiel*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », I, 1980 (Stuttgart), pp. 33-52.

HANS BAYER, *Kyot - Quellen, theologische Tendenz und literarische Wirkung der pseudo-gregorianischen « Expositio » der Busspsalmen*, in « Mittellateinisches Jahrbuch », band 16, 1981 (Stuttgart), pp. 132-165.

HANS BAYER, *Meister Klingsor und Heinrich von Ofterdingen. Die Zeitkritik der Wartburgkrieg-Dichtung und ihre literarischen bzw. geistesgeschichtlichen Quellen*, in « Mittellateinisches Jahrbuch », band 17, 1982 (Stuttgart), pp. 157-192.

Tre approfonditi studi, con numerosi richiami in nota, sulla letteratura valdese tedesca medievale.

LIDIA BARIDON EYNARD (a cura di), *Le chiese valdesi del Rio de la Plata*, Quaderno N. 3 della Soc. di Studi Valdesi, 1982, 4°, pp. 16, ciclostilato.

PIER GIORGIO BONINO, *Brevi note sul canto nelle Valli Valdesi*, in « Novel Temp », n. 18, gennaio-aprile 1982, pp. 35-51.

Bonino è stato fra i fondatori del gruppo corale « Badìa di Val Chisone » ed ha una profonda conoscenza del repertorio corale delle nostre valli. In questo suo studio rivendica l'origine medievale di molte melodie e afferma che molte, anche se scritte in francese, non sono importate ma create sul posto.

MARCO BOUCHARD, *Patrimonio storico e fede oggi non coincidono più*, in « Gioventù Evangelica », n. 73, febbr. 1982, pp. 27-30.

CLARA BOUNOUS BOUCHARD, *Leggendo fra le righe: appunti e spigolature di storia*, Serie Il Ponte, n. 3, S. Germano, ed. Museo di S. Germano e Pramollo, 8/12/82, 8°, ciclostilato, pp. 44 ill.

Episodi di storia locale. La raccolta fa parte di quella « storia minima » a complemento della Storia con la S maiuscola.

LUCIEN BOURGUE, *Histoire de Ménerbes*, in « La Valmasque », automne-hiver 81-82, pp. 13-16.

Storia di questa località del Luberon, che non è stata colpita dai massacri di Cabrières e Mérindol del 1545, ma che poi, durante le guerre di religione, dovette sostenere un lungo assedio, terminato nel 1578.

ROMOLO CEGNA, *Fede ed Etica Valdese nel Quattrocento - Il « Libro espositivo » e il « Tesoro della Fede »*, Claudiana, Torino, 1982, 8°, pp. 373, ill.

(Questa importante opera figurerà fra quelle recensite dal nostro Bollettino).

ROMOLO CEGNA, *La letteratura Taborita e Ussita, conservata in traduzioni valdesi*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », XVIII, 1982, pp. 24-46.

« *C'era un posto vicino al fuoco* », Racconti e leggende di S. Germano e Pramollo. (Serie Il Ponte, n. 1) San Germano, ed. Museo di S. Germano e Pramollo, s.d. (1981), ciclostilato, 8°, pp. 36.

OSVALDO COÏSSON, *Ce que l'on a écrit sur les Vaudois en 1980*, in « La Valmasque », automne-hiver 1981-82, pp. 22-24.

OSVALDO COÏSSON, *La langue parlée aux Vallées Vaudoises*, in « La Valmasque », printemps-été 1982, pp. 18-20.

Alle Valli Valdesi sono ancora parlati, da una buona parte della popolazione, oltre all'italiano: il piemontese, il francese e il patois occitano nelle sue varianti da valle a valle e anche da comune a comune.

OSVALDO COÏSSON, *La Val Pellice e i Valdesi: geografia fisica, storica e umana della valle*, in *Atti del XXVI convegno nazionale dell'Associazione Italiana Insegnanti di Geografia*, Sezione Piemonte, pp. 115-130.

VALERIO COLETTO, *Jaque Pounsard, martyr occitan de Pragela*, in « Valados Usitanos », n. 12, mag.-ag. 1982, pp. 72-74.

COMMISSIONE DEL SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE, *I matrimoni interconfessionali fra cattolici ed evangelici in Italia*, Torino, Claudiana, 1982, 8°, pp. 133.

COMMISSIONE MUSICALE, *Raccogliere canzoni (appunti per un'indagine musicologica)*, (Quaderni della S.S.V. n. 5), Torre Pellice 1982, ciclostilato, 4°, pp. 16. Contiene scritti di: FRANCO CASTELLI, *Esperimento di ricerca sul campo;* ARTURO GENRE, *Linee programmatiche per la ricerca in corso.* Bibliografia riguardante le canzoni popolari valdesi.

MARCELO DALMAS, *I Valdesi del Rio de la Plata*, Torre Pellice, Soc. St. Valdesi, 17 febbraio 1982, 8°, pp. 46, ill.

Da pare 'n fieul - dal pare al filh - da padre in figlio. (Quaderni di cultura popolare, n. 3) - *Esperienze raccolte tra la gente delle Valli Po e Pellice*, Bagnolo Piemonte, ed. « Da pare 'n fieul », 1982, 4°, pp. 122, + una carta topografica.

Buona parte della pubblicazione è dedicata ad una interessante ricerca sulla vita e il lavoro dei cavatori di pietra di Luserna.
E' il 3° volume pubblicato da questa associazione che raccoglie dalla viva voce popolare racconti, canzoni, testimonianze del passato e del modo di vivere delle popolazioni delle nostre vallate.

JEANNE DECORVET, *Il y avait des géants*, La croisade du livre chrétien, La Bégude de Mazenc 1982, 8°, pp. 166.
Riedizione in un volume delle due opere dell'autrice, apparse nel 1935-36 con le illustrazioni di J. A. Blocher e Mia van Oostveen.

JEAN MICHEL EFFANTIN - SANDRA GHIONE, *Del Bal*, in « Novel Temp », n. 18, genn.-apri. 1982, pp. 12-18.

Commento linguistico e riproduzione del testo « del bal » tratto dal Perrin.

E. G. (ENRICO GARDIOL), *Prof. Mario Falchi (1870-1945)*, Biografia n. 1 - Allegata al « Bollettino Amici del Collegio », n. 58, dic. 1982. 8°, pp. 2.

CORRADO ESPAGNOL, *Val Germanasca: situazione socio-economica e spopolamento*, in « Valados Usitanos, nn. 11 e 12, genn.-ag. 1982, pp. 7-10.

EUGENIO FERRERI, *Alpi Cozie Centrali* (Guida dei Monti d'Italia, n. 5), *Dal colle delle Traversette al colle del Monginevro*, Ed. C.A.I., T.C.I., 1982, 16°, pp. 463, 9 cartine, 23 schizzi, 44 fotogr. A cura di P. Losana, R. Aruga, S. Bessone, A. Fornerone, L. Vignetta.

E' la riedizione riveduta e aggiornata della preziosa Guida delle Alpi Cozie del 1923: Alpi Cozie Settentrionali, Vol. I, ora più propriamente designato come « Centrali ».
Praticamente, più che una riedizione, si tratta di un rifacimento quasi totale. In 50 anni molti cambiamenti sono avvenuti, specie per la viabilità, anche se i nostri monti sono sempre gli stessi.

GIANDOMENICO GAMBA (a cura di), *Banda musicale cittadina di Torre Pellice 1882-1982*, Lus. S. Giovanni, Tip. Grillo, 1982, 8°, pp. 24, ill.

GIACOMO GARINO, *Valdesi: rapporti fra le comunità delle valli e le comunità del sud. I vaghi contorni del valdismo medievale. Valdismo medievale: linee di tendenza dell'ecclesiologia valdese*, in « Valados Usitanos », n. 11 (genn.-apr.), n. 12 (mag.-ag.), n. 13 (sett.-dic.) 1982.

GIOVANNI GONNET, *I Valdesi di Calabria (secoli XIV-XVI). Ricerca storiografica*, in « Quaderni », n. 2, 1981-82, Università degli Studi, Istituto di Scienze storico-politiche, Facoltà di Magistero, Bari, pp. 85-118.

Documentata sintesi della storia del

valdismo in Calabria in questi secoli con ampia bibliografia.

GRUPPO TEATRO ANGROGNA - Centro di documentazione « *Ciantoumne 'ncà una* ». Canti popolari raccolti dal Gruppo Teatro d'Angrogna. Ciclostilato, 4°, ill., pp. 49, Angrogna 24/10/1982.

REMO GUERRA, *Giorgio Bouchard, moderatore della Tavola Valdese* (interviste del mese): Il pluralismo, la strada giusta; 800 anni fa· La Chiesa Evangelica Valdese: Valdesi e Metodisti, in « Notizie della Regione Piemonte », IX, nn. 7-9, luglio-sett. 1982, pp. 15-16.

I.RI.S. (Istituto Ricerche Socioterritoriali), *Itinerari didattici sperimentali nel parco « Orsiera-Rocciavré ». Introduzione all'antropologia e alla archeologia territoriale: Le Alpi Occidentali.* Guida didattica. Testo dell'audiovisivo. Provincia di Torino, Assessorato all'istruzione. Laboratorio della Riforma: proposte e materiali per attività integrativa nelle scuole medie superiori. Progetto « Alpi e Cultura », Torino, 1982, 4°, pp. 261, ill.

AUGUSTE LACOSTE, *Henri Arnaud, und die Waldenser. Der Kampf um die Rückkehr in die heimatlichen Täler* (Burler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Band 47), Bern, Verlag Peter Lang AG, 1982, 8°, pp. 154.

Il manoscritto di questo libro era già pronto da 20 anni ma è stato pubblicato solo ora (alla morte dell'autore) senza essere aggiornato. Opera validissima ed importante, ma che non tiene conto di quanto è stato pubblicato sull'argomento in questo ultimo ventennio.

FIORENZO MICHELIN - FAUSTO GIOVANELLI, *Arrampicare su roccia a Bobbio Pellice*, in « Monti e Valli », Organo della sezione di Torino del C.A.I., n. 20, 2° sem. 1982, pp. 2-6, ill.

Descrizione di palestre di arrampimento nei dintorni di Bobbio Pellice. Lo stesso argomento è ripreso dal Michelin su « la Ciardoussa », bollettino d'informazione dei soci della sezione UGET, Val Pellice n. 8, s.d. (1982).

AMEDEO MOLNAR, *La letteratura Taborita*, in « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa », XVIII, n. 1, 1982, pp. 3-23.

AA.VV., *Musei delle Valli Valdesi*: Serie di eleganti volumetti editi dal Museo Nazionale della Montagna « Duca degli Abruzzi », Torino, per illustrare i nostri musei; la serie è composta dai seguenti:
N. 1 - *Museo storico della Balziglia* (Testo di Paolo Ribet, Raimondo Genre), pp. 16; N. 2 - *Museo di Rodoretto* (Testo di Arturo Genre, Enzo Tron), pp. 16; N. 3 - *Museo di Prali e Val Germanasca* (Testo di Franco Davite), pp. 28; N. 4 - *Museo-scuola Beckwith degli Odin-Bertot* (Testo di Etel Bonnet, Giuseppe Platone), pp. 16; N. 5 - *Museo Storico Valdese* (Testo di Luigi Barbiani, Osvaldo Coïsson, Giorgio Tourn, Daniele Tron), pp. 32; N. 6 - *Museo di Rorà* (Testo di Roberto Morel, Sergio Ribet, Giorgio Tourn, Dario Varese), pp. 16.

Questi volumi si possono acquistare presso i rispettivi musei.

RENÉ NELLI, *Valdéisme*, in *Dictionnaire des Hérésies Méridionales*, Privat, 1968, pp. 191-297, riprodotto in « La Valmasque », printemps-été 1982, pp. 28-31, col titolo: *Vous avez dit... Vaudois?*

SERGIO OTTONELLI, *Lu sunaire e lu lup: documenti orali raccolti in Val Pel-*

lice, in « *Valados Usitanos* », n. 12, mag.-ag. 1982, pp. 31-34.

BRUNA PEYROT, *Storia della Cooperazione,* I, *Società « La Porta di Angrogna »,* Quaderni del Centro di Documentazione, n. 2, Angrogna, dic. 1982, ciclostilato, 4°, pp. 30.

GIUSEPPE PLATONE, *A Chanforan il popolo sceglie la Riforma,* in « Gioventù Evangelica », n. 73, febbraio 1982, pp. 25-27.

GIUSEPPE PLATONE, *1532. Chanforan, svolta del Valdismo,* Torre Pellice 1982, 8°, pp. 69, ill.

Opuscolo pubblicato dalla nostra Società in occasione del 450° anniversario del Sinodo di Chanforan.

MICHELE RUGGIERO, *I Saraceni in Piemonte,* in « Piemonte Vivo », 3/82, 1982, pp. 35-42.

JEAN SAMBUC, *Le 27 Janvier 1505 à La Tour d'Aigues,* in « La Valmasque », n. 10, Hiver 1982-83, pp. 22-27.

Conventions... entre... seigneur François de Bouliers... et la communauté des habitants du fief de La Tour d'Aigues...

VITTORIO SUBILIA, *Chanforan 1532 o la presenza protestante in Italia,* in « Protestantesimo », n. 2, 1982, pp. 64-94.

GIORGIO TOURN (e collaboratori), *L'artigianato in Val Pellice. Mostra (Torre Pellice 25 luglio - 8 agosto 1982).* Quaderni della SSV n. 4, 4°, ciclostilato, pp. 15.

Una donna valdese: Paolina Bert (1895-1978) (Serie Il Ponte, n. 2), S. Germano, ed. Museo Valdese di S. Germano e Pramollo, 1982, 8°, ciclostilato, pp. 38.

AA.VV., *Uno tèro que parlo* (una terra che parla), Atti del Convegno su Lingua e Cultura delle Valli Occitane: Pinerolo 2-3 maggio (Collana « Tracce » del Centro Arti e Tradizioni popolari del Pinerolese - Fascicolo 6), Pinerolo, dicembre 1982, 8°, pp. 40.

Fra i vari contributi segnaliamo quelli relativi alle Valli Valdesi e ai Valdesi:

GIULIANO GASCA-QUEIRAZZA, *La documentazione storica dell'uso linguistico provenzale nelle valli del versante padano delle Alpi sud-occidentali,* pp. 7-9; PAOLA REVEL RIBET, *Animazione musicale nelle scuole,* pp. 34-36; TULLIO TELMON, *Caratteristiche socio-linguistiche delle parlate provenzali del Piemonte occidentale,* pp. 11-15; VINCENZO PERRONE, *Saluto del sindaco di Guardia Piemontese.*

AA.VV., *I Valdesi e l'Europa* (Collana della Società di Studi Valdesi n. 9), Torre Pellice 1982, 8°, pp. 454.

« *La Valmasque* », 4°, ciclostilato.

Questo periodico, edito dalla consorella Soc. d'Etudes Vaudoises et Historiques du Luberon, ha continuato le sue pubblicazioni nel 1982 con 4 numeri, contenenti, oltre a vari studi storici, notizie sull'attività delle Società.

DIETER KATTENBUSCH, *Die provenzalische Minderheit in Süditalien,* in *Kulturelle und sprachliche Minderheiten in Europa,* ed. P.S. Ureland, Tübingen 1981, pp. 41-51.

Sul dialetto di Guardia Piemontese.

LIBRI RICEVUTI

MINO CELSI, *In haereticis coërcendis quatenus progredit liceat, Poems, Correspondance*, a cura di P. Bientenholz, Corpus Italicorum Reformatorum, Napoli-Chicago 1982.

Dal territorio al museo, atti delle giornate di studio (Cuneo, 10-11 gennaio 1981), Regione Piemonte 1982.

D. JALLA - S. MUSSO, *Territorio, fabbrica e cultura operaia a Torino (1900-1940)*, Regione Piemonte, 1982.

GIOVANNI GONNET, *Les débuts de la Réforme en Italie*, « Revue de l'histoire des religions », CIC-1/1982, pp. 37-65.

Parvus, poeta della nostra valle, ed. Il Pino, 1982, pp. 147.

JACQUES AUBERY, *Histoire de l'exécution de Cabrières et de Mérindol et d'autres lieux de Provence*, Mérindol, 1982, pp. 296.

GIOVANNI JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanueel Filiberto, 1517-1580*, Claudiana, 1914, pp. 411, ristampa anastatica, Claudiana, Torino 1982.

ROBERT LAFONT, *Les Cathares en Occitanie*, avec la collaboration de Paul Labal, Jean Duvernoy, Michel Roquebert, Philippe Martel et Rémy Pech. Fayard, Paris 1982, pp. 477.

CARLOS GILLY, *Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su « Diàlogo de Doctrina christiana »* in « Miscelànea de estudios hispanicos », publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982.

WALTER GAHN - HEINRICH und ALBERT REVIOL, *Das Walldorfer Familien Familienbuch*, Band II, *1876-1906*, Beiträge zur Geschichte Walldorfs, n. 7, Walldorf 1983, pp. 248.

Immagini dai musei in Italia dagli elenchi telefonici 1982, ed. Seat, Torino 1982, pp. 141.

ANTONIO BRUCIOLI, *Dialoghi*, a cura di Aldo Landi, Corpus Reformatorum Italicorum, Napoli-Chicago 1982, pp. 606.

SIEGFRIED SEIDEL, *Die Waldenser in Hessen-Darmstadt*, 2° Auflage, 1982.

WALTER GAHN, *Walldorfer Familien seit 1699*, Beiträge zur Geschichte Walldorfs, n. 5, Walldorf 1980, pp. 32.

Gli ex voto della Consolata, storia di grazia e devozione nel Santuario torinese, Provincia di Torino Assessorato alla Cultura, Torino dic. 1982 - gen. 1983, pp. 170.

Vittorio Sella, fotografie e montagna nell'Ottocento, Cahier 20, Museo Nazionale della Montagna Duca degli Abruzzi, Torino 1983.

Paolo Paschetto, pittore delle Valli Valdesi, Cahier 21, Museo Nazionale della Montagna Duca degli Abruzzi, Torino 1983.

WILHELM KLINK - JEAN BECKER, *Das Waldorfer Familienbuch, Teil I: Dokumentation der Familiengeschichte der Stadt Walldorf/Hessen von 1699 bis 1875*, Beiträge zur Geschichte Walldorfs, Band 2, Walldorf 1974, pp. 195.

HEINRICH REVIOL, *Zauber der Erinnerung, Aufzeichnungen, Schilderungen, Anekdoten und Bilder aus vor vergangenen Tagen*, Walldorf 1968, 2ª ed. 1983, pp. 520.

ROMOLO CEGNA, *Fede ed etica valdese nel Quattrocento, il « Libro espositivo » e il « Tesoro e luce della fede »*, Claudiana, Torino 1982, pp. 373

INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7572